

सहप्रवाशाचे सहसंवेदन

खोर की घोळाणा ?

'प्राचीन भराठी साहित्य संशोधन' या डॉ. वि. मि. कोलते यांच्या लेखन-संग्रहस्य ग्रंथाला मी प्रस्तावना लिहावी अशी त्यांनीच मला सूचना केली आणि ती मी स्वीकारली. स्वीकारल्यानंतर प्रस्तावनालेखकाची भूमिका काय असावी या-संबंधी माझ्या डोक्यात विचारमालिका सुरू झाली. प्रस्तावना हा एक स्वतंत्र वाङ्मयप्रकार कल्पून त्याच्या संबंधीची तत्रचिकित्सा कोणी गेल्याचे माझ्या तरी ऐकिताने नाही. 'प्रस्तावना- एक वाङ्मयप्रकार- संज्ञा आणि विकास' अशा एखाद्या प्रबंधाचा भरदार अलंकार या वाङ्मयप्रकारावर कोणी चढविलेला अस-ल्याची बातही माझ्या कानावर आलेली नाही. असे काही झालेले असते तर त्या-पासून निश्चितच मार्गदर्शन मिळाले असते. प्रस्तावना, तिचे प्रयोजन, तिचे आदर्श स्वरूप, ती लिहिणाऱ्याच्या अंगी अपरिहार्यपणे आवश्यक असलेले गुण यांची साहित्यशास्त्रज्ञाकडून मीमांसा होणे आवश्यक आहे, असे येथे म्हणूनच सुचवावेसे वाटते. याबाबतीत उत्पन्न होणारा सगळ्यात महत्त्वाचा प्रश्न- प्रस्तावनालेखक आणि ग्रंथलेखक यांचे परस्परनाते कोणत्या प्रकारचे असावे? - हा आहे. प्रस्ता-वनालेखक हा ग्रंथलेखकाचा पाठपुरावा करणारा वकील असावा काय? किंवा लेखकाच्या आयद्यातील आणि अभिव्यक्तीतील गुणदोषांची निर्मय चिकित्सा कर-णारा व त्यावर निर्णयात्मक अभिप्राय देणारा तो न्यायाधीश असावा काय? किंवा लेखकाच्या कृतीतील गुणांचा उल्लासपूर्वक गौरव करून तिच्यातील उणिवांना हल-वार स्पर्श करणारा त्याचा तो प्रेमळ मित्र असावा काय? किंवा लेखकाला उत्तेजन-पर आसीर्वाद देणारा वडिलांभरा विद्वान तो असावा काय? अडचण अशी उत्पन्न झालेली आहे की, यापैकी कोणत्याही एका नातेविशेषात मी बसू शकत नाही.

डॉ. कोलते आणि मी यांच्यांत गुरुशिष्याचे नाते आहे. प्रस्तावनाशास्त्राप्रमाणे शिष्याने गुरुच्या ग्रंथाला प्रस्तावना लिहिणे हे कदाचित निषिद्ध मानले जाण्याचा संभव आहे. त्यामुळे ही प्रस्तावना लिहिताना मी या सगळ्या नातेसंबंधांपासून अलिप्त राहणार आहे. मी स्वतंत्र भूमिका घेणार आहे- तटस्थतेची, दुरून पाहण्याची; पण

मीहार्मपूर्वक व मनःपूर्वक आदराची. प्राचीन मराठी साहित्याच्या प्रदेशात डॉ. कोलते आणि मी सहप्रवासी आहोत. या प्रदेशात डॉ. कोलते यांच्या प्रसिद्धीच्या पंमवारात, चौफेर कर्तृत्वाच्या भव्य लबाबाम्यामह आणि मानमान्यनेच्या तासोबाजनी-गद्द परिश्रमण करीत आहेत. या प्रदेशात मीही हिटत आहे; पण एरानी, एक्टा, उपेक्षित, दुलेंक्षित, कधी कधी अवगणनविधित, तरीही आत्मविरवस्त आणि आत्म-निर्धारित. या प्रदेशात संचार करताना मला अनेक विद्वानांचे कर्तृत्व साहाय्यनारी झालेले आहे. त्यात डॉ. कोलते यांच्या कर्तृत्वाचे स्थान फार महत्त्वाचे आहे. या प्रदेशाची पाहणी करीत असताना इतर अनेक पडितांबरोबर मला डॉ. कोलते यांचाही आधार घ्यावा लागलेला आहे. त्यामुळे डॉ. कोलते आणि मी सहप्रवासी असलो तरी मी एक सामान्य प्रवासी आहे— बुद्धीत सामान्य, परिश्रमशीलतेत सामान्य, कर्तृत्वात सामान्य; डॉ. कोलते हेही प्रवासी आहेत पण बुद्धीत व सामान्य, परिश्रमशीलतेत असामान्य, कर्तृत्वात असामान्य. प्रस्तुत लेखसंग्रहाच्या रूपाने डॉ. कोलते यांच्या कर्तृत्वाचे जे दृश्य रूप प्रकट झालेले आहे ते पाहून मला जे प्रामाणिकपणे वाटले ते मी नम्रपणे पण निर्ममपणे येथे मांडणार आहे. डॉ. कोलते यांचा प्रस्तुत ग्रंथ म्हणजे संशोधनप्रेमी जनांस खासी मेजवानीच आहे. काही प्रसंगी जेवताना, प्रत्यक्ष जेवणास सुरुवात करण्यापूर्वी, आधी थोडीशी खीर खावी लागते. कित्येक वाचकांना ही प्रस्तावना मेजवानीपूर्वी राखण्याच्या तिररीसारखी वाटणार आहे. काही प्रसंगी जेवताना, प्रत्यक्ष जेवणास आरंभ करण्यापूर्वी, आधी थोडासा गडु लिपाचा थोडासा खावपाचा असतो. कित्येकाना ही प्रस्तावना थोडाण्यानारखी वाटण्याचा संभव आहे.

संशोधनास उपकारक असलेली त्रिपथगा

प्राचीन मराठी साहित्यासंबंधी डॉ. कोलते यांनी मांडलेले संशोधनपर विचार ज्यात प्रथित झालेले आहेत असे एकूण अकरा लेख प्रस्तुत ग्रंथात एकत्र आणलेले आहेत. प्राचीन मराठी वाङ्मयाचे संशोधन किती प्रकारांनी होण्याची शक्यता आहे ? असे प्रकार स्पष्ट मानाने एकूण सात संभवू शकतात :

- (१) व्यक्ति-स्थल-काल-निर्णय करणे.
- (२) पाठसंहिता-निर्णय आणि अर्थ-निर्णय करणे.
- (३) ग्रंथभाष्य वा भाषांतर असल्यास मूळ कृतीबरोबर तुलना करणे.
- (४) भाषिक वैशिष्ट्याची पाहणी करणे आणि त्या वैशिष्ट्याचा ऐतिहासिक-दृष्ट्या मागोवा घेणे.
- (५) काव्यलक्षणदृष्ट्या मूल्यमापन करणे.
- (६) वाङ्मयकृतीत समाजजीवनाच्या पडलेल्या प्रतिबिंबाची आणि वाङ्मय-कृतीच्या समाजजीवनावर पडलेल्या प्रभावाची दाद घेणे.
- (७) अध्यात्मदृष्टीने

सहप्रवाशाचे सहसंवेदन

प्रस्तुत लेखसंग्रहात यांपैकी (१), (२), (३), (४) व (५) या पाच प्रकाशित मोडणारे लेख आलेले आहेत. साधारणपणे स्वतःकाल-व्यस्ती-पाठ-अर्थ यांना निर्णय करू पाहणारे जे लेख असतात त्यांना, त्या त्या प्रश्नातला शेवटचा शब्द असे स्वरूप सहसा प्राप्त होत नाही. त्या त्या प्रश्नाबद्दल कोणाला तरी मागाहून नवीन माहिती मिळते, कोणाला नवीन कल्पना सुचतात, कोणाला नवे स्पष्टीकरण स्फुरते आणि मग त्यासंबंधीच्या विवेचनाला नव्या विचाराचे नवे कोंद, नवे धुमारे फुटू लागतात. हे लक्षात घेतल्यावर डॉ. कोलते यांच्या 'ज्ञानदेवीची सिद्धनाथ-संहिता' या लेखाला मिळालेले यश निस्संशय अमिनंदनीय स्वरूपाचे आहे असे म्हटले पाहिजे. ज्ञानदेवीचे प्राचीनतम हस्तलिखित असलेली तिची शके १२७२ मधली सिद्धनाथसंहिता आम्हास सापडलेली आहे, अशी मिश्रपताका फडकावीत डॉ. हर्षे संशोधनक्षेत्रात मिरवीत असताना डॉ. कोलते यांनी त्यांना आव्हान दिले आणि हे मिरबिणे कसे निराधार आणि निरर्थक आहे हे साधार पटवून दिले. शत्रू-वर चारही बाजूंनी, कुशल योजना आखून हल्ला करावा व त्याचा पूर्ण पाडाव करावा त्याप्रमाणे डॉ. कोलते यांनी अनेक प्रकारचा पुरावा परिश्रमपूर्वक गोळा करून सिद्धनाथप्रतीसंबंधीचे विप्रभवेय पूर्णपणे नेस्तनाबूद करून टाकले. त्यानंतर या संहितेची कड घेऊन संशोधनप्रदेशात तिच्या प्राचीनतमतेची झेंडी फडकावीत पुन्हा कोणी गडबड उडवून देण्यास पुढे सरसावलेले दिसत नाही. डॉ. कोलते यांनी हाणलेला संप्रमाण खंडनाचा फटकारा चांगलाच कारीगर ठरला, असा याचा अर्थ आहे. संशोधनक्षेत्रातले हे यश निस्संशय हेवा वाटण्यासारखे आहे.

सिद्धनाथसंहितेवरील या लेखाला जी निर्णायक ऐट खामलेली आहे ती 'कुलाचिया मोगा । लागि प्रेमदांगा ॥', 'त्रिसाकु', 'रघुनाथ पंडिताच्या कालनिर्णयाची एक दिशा' व 'ज्योतिबख्शनामाला-मराठी टीका' या लेखाना मात्र प्राप्त झालेली नाही; पण त्यामुळे या लेखांचे संशोधनमूल्य गुळीच कमी होत नाही. संशोधन-कार्यात निर्णायकतेचा तोरा विशेष चालत नाही. सत्याचा, जमेल तितका— (अतिम सत्य कोणाला गवसले आहे?)— शोध करित राहणे आणि त्या शोधाला पोषक आणि प्रोत्साहक अशा वादविशेषणाना, अशा विचारधाराना चालना देणे हे संशोधन-विषयक उद्योगातले प्राणतत्त्व आहे; आणि डॉ. कोलते यांच्या उपरोक्त चार लेखात या प्राणतत्त्वाचे स्फुरण उत्कट स्वरूपात झालेले असल्याचा प्रत्यय कोणत्याही अभ्यासकाला सहज येण्यासारखा आहे. या चार लेखातल्या वादग्रस्त प्रश्नासंबंधी अजूनही नवे नवे दृष्टिकोन माडले जाण्याची शक्यता आहे; आणि या नव्या दृष्टि-कोनामुळे डॉ. कोलते यांना विशिष्ट वादप्रश्नासंबंधी आपले मत बदलावे लागले तर त्याला ते नेहमीच तयार आहेत; कारण खऱ्या संशोधकाची प्रतिष्ठा जिच्यावर आधारलेली आहे अशी निरहंकार पण त्याचबरोबर कठोर अशी सत्यनिष्ठा ही डॉ. कोलते यांच्या ठिकाणी स्थायीभावपर पावलेली आहे. शिवाय, केवळ उपरिनिर्दिष्ट

पाचव लेख नव्हेत, तर प्रस्तुत संग्रहातल सर्वच लेख वाचले असता आणखी एक प्रतीती येते. ती ही की डॉ. कोलते यांच्या अंगी असलेल्या गुणसंभारप्रदेशातून निरलस व्यासंगशीलता, अनाग्रही व विवेचक बुद्धिमत्ता आणि चोखंदळ रसिकता ही जी त्रिपयगा वाहत असताना दिसून येते ती संशोधनकायचि मरणांत पीक काढण्यास अतिशय उपकारक ठरण्यासारखी आहे.

दोन प्रकारचे संशोधक

संशोधनाचे, परिणामाच्या दृष्टीने, दोन वर्ग पाडता येण्यासारखे आहेत. काहींचे संशोधकी पांडित्य हे बंद कुपीतल्या अंतरासारखे असते. पडिती अहंमन्यतेच्या चाळीशीतून जगाकडे पाहणारे कडक मानेचे निवडक विद्वान जरूर पडेल तेव्हा या अंतराचा वास घेत असतात. एरवी सर्वसामान्य सुनिक्षिताना भात्र या अंतराच्या अस्ति-त्वाची जाणीवमुद्रा नसते. या संशोधनामुळे सर्वसामान्यांच्या जीवनरूपी जलशमाच्या पृष्ठभागावर इवलासामुद्रा तरंग उठत नाही, इतके ते आतसंतुष्ट, अलिप्त आणि लोचविमुक्त प्रकृतीचे असते. काहींचे संशोधनगर्भ पांडित्य हे भात्र सत्तावातासारखे असते; प्रक्षोभ उत्पन्न करणारे असते. समाजजीवनाच्या सर्व स्तरांवर ते उलथा-पालथ घडवून आणते. जसे डॉ. आंबेडकरांचे पांडित्य, जसे विशिष्ट अंशापुरते लो. टिळकांचे पांडित्य. डॉ. कोलते यांच्या काही संशोधनपर लेखांनी सुनिक्षित जन-जीवनातील रुढ समजुतींना धक्का देणारे, झुंजार वृत्तीचे पण पुष्कळच संयत स्वरूपाचे वळण घेतलेले आहे. श्रीचक्रवर, नामदेव व ज्ञानदेव यांच्यावरील त्यांचे लेख या वळणाची साक्ष देणारे आहेत.

मिठाच्या व्यापाऱ्याने दुधात टाकलेला मिठाचा खडा

या तीन व्यक्तीत कालदृष्टीने क्रम असा—श्रीचक्रवर, नामदेव आणि ज्ञानदेव; आणि कर्तृत्वाच्या श्रेष्ठतेच्या निकषाच्या दृष्टीनेही क्रम तसाच—श्रीचक्रवर, नामदेव आणि ज्ञानदेव. अशी स्पष्ट वस्तुस्थिती असतानामुद्रा गौरवकारणात गडबड झालेली आहे. कधी ती पाहा. ज्ञानदेवाचे, त्यांच्या अलौकिक व्यक्तित्वाबद्दल आणि अलौकिक कवित्वाबद्दल जे भरपूर गुणगान झालेले आहे आणि होत आहे ते निर्विवादपणे योग्यच आहे; पण त्यांनी जी सामाजिक क्रांती केलीच नाही ती घडवून आणल्याचे अकारण श्रेय मात्र त्यांना दिले जात आहे. उलट, नामदेवांनी उत्तर हिंदुस्थानात जाऊन, आयुष्यातला सगळाच उमेदीचा आणि उतरणीचा काळ तेथेच घालवून, तेथील सामान्य जनतेत, हलक्या समजल्या गेलेल्या जातीतल्या तेथील लोकात जे ईश्वरभक्तीचे चंतन्य निर्माण केले, भक्तिमार्गाची जी मंद परंपरा निर्माण केली याबद्दल त्या प्रमाणात त्यांचा तोंड बरून योग्य गौरव करावयाला मराठीतला संतबाढमयविवेचक भात्र बिसरून गेलेला आहे. एवढेच नव्हे तर, एकाच वेळी ज्ञानदेवांना वर चढवावयाचे आणि नामदेवांना खाली ओढावयाचे असा नतद्रष्ट उद्योगही त्याने केलेला आहे. काही विद्वान सारस्वतविवेचकांनी नामदेवांना ज्ञान-

देवांचा शिष्य बनून टाकले आहे. (वस्तुतः वारकरी परंपरेत ज्ञानदेवांचा असा एकही अनुगृहीत शिष्य नाही हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे.) ज्ञानदेवांनी जेव्हा शिकविले तेव्हा नामदेवांना पारमार्थिक शाहाणपण आले असे सांगण्यात आले आहे. हे धादांत असत्य वर्णानुवर्णे महाविद्यालयीन विद्यार्थ्यांच्या गळी उतरविले जात आहे. मिठाच्या व्यापार्याने दुधात हा मिठाचा खडा टाकून दिलेला आहे; तरी पण हे दूध किती गोड आहे अशी या नासलेल्या दुधाची प्राध्यापकाकडून विद्यार्थ्यांसमोर सतत प्रशंसा केली जात आहे, आणि विद्यार्थीही ही प्रशंसा प्रमाण मानीत आहेत. ज्ञानदेव नं. १ आणि नामदेव नं. २ असा ग्रह मनात कायम करून ते महाविद्यालयातून बाहेर पडत आहेत. वस्तुतः जसे ज्ञानदेव आपल्या क्षेत्रात नं. १ आहेत त्याचप्रमाणे नामदेवही आपल्या क्षेत्रात नं. १ आहेत, ही वस्तुस्थिती त्यांच्या कानावर कोणी घालीत नाही. ही नामदेवांना निश्चितच अन्याय करणारी गोष्ट आहे. नामदेवांच्या कर्तृत्वाचा आणखी एक पैलू येथे आवश्यक आहे. ज्ञानदेवांमुळे नामदेव बदलले हो वर्णधर्माभिमानींनी उठविलेली एक अफवा आहे. नामदेवांमुळे ज्ञानदेव बदलले, भक्तिमार्गी बनले, ज्ञानदेवांना नामदेवाच्या रूपाने भक्तिरहस्याचे साक्षात् दर्शन झाले ही वास्तव स्थिती आहे. नामदेवांच्या या पारमार्थिक कर्तृत्वाचे गौरवकांड मात्र हावयाचे राहिले आहे.

God man आणि Man God

श्रीचक्रपरांचे कर्तृत्व तर नामदेव व ज्ञानदेव या दोघांच्याही कर्तृत्वापेक्षा अधिक वरिष्ठ श्रेणीचे आहे. विशेषतः श्रीचक्रपर व ज्ञानदेव यांच्या थोरवीतला जो एक फरक आहे तो तर बुद्धीचे बटीक बनलेल्या आजच्या सुशिक्षितांच्या गावीही नाही; आणि तो फरक त्यांच्या लक्षात आणून दिल्यावर या गर्वाने व बुद्धिबुद्ध सुशिक्षितांच्या मूर्ख उपहासाचा तो विषय होईल अशी भीती आहे. परमार्थिक दृष्टीने हा फरक अतिशय महत्त्वाचा आहे. श्रीचक्रपर हे अवतार आहेत, God-man आहेत, तर ज्ञानदेव हे सद्गुरू आहेत, man God आहेत. श्रीचक्रपराचा एवढा अनन्य अधिकार असूनही त्यांच्या वाटचास काय आलेले आहे? अद्वैतवादाचे, सर्वत्र ईश्वर पाहण्याचे पट्टे जगाला देणाऱ्या आणि विश्वचि याचे घर म्हणणाऱ्या या गहाराष्ट्राने या मान्यतावादी महात्म्याला, या ईश्वरी विमूलीला काय दिलेले आहे? दोनदा विषप्रयोग, एकदा अवधनच्छेद आणि शेवटी शिरच्छेद; आणि निर्माणानंतर ब्राह्मणी पंडितांकडून त्यांना आणि त्यांच्या अनुयायांना निंदनालस्तीचा, तिरस्काराचा, उपमर्दाचा अखंड अहेर !

हिंदु धर्माचा संकोच होत आहे. का ?

असे का व्हावे ? याला कारण एकच. वैदिकत्व. विषारी असहिष्णुतेने मारलेले वैदिक धर्मतत्त्व, सामाजिक विषमतेचे पद्धतशीर पोषण करणारा वर्णधर्म हा वैदिकत्वाचा गामा; आणि ब्राह्मणांचे सामाजिक श्रेष्ठत्व हा या गाम्याचाही गामा. वैदि-

कत्व, वर्णतत्त्व, ब्राह्मणत्व—राज्य तीन, पण या तिहीतूनही सूचित होणारी वस्तू एकच आहे. ती म्हणजे अन्याय्य, असहिष्णु वर्णव्यवस्था व तत्संलग्न जातिसंस्था. ब्राह्मणांच्या वर्णश्रेष्ठत्वाच्या आसुरी लालसेमुळे वैदिक हिंदुधर्मात सामाजिक समता कधीच प्रस्थापित झाली नाही आणि पुढेही कधी काळी ती प्रस्थापित होईल, अशी आशा बाळगण्यातही अर्थ नाही. सामाजिक समतेला स्थान न दिल्यामुळे हिंदू धर्माची काय अवस्था झाली आहे ती पाहा ! ख्रिश्चन, बौद्ध, इस्लाम हे धर्म आंतरराष्ट्रीय प्रतिष्ठा पावले आहेत, जगभर त्यांचा प्रसार आहे, विस्तार आहे; आणि हिंदुधर्म मात्र येथे या देशात, अवपडलेल्या अवस्थेत, बौद्धांच्या, मुसलमानांच्या, ख्रिश्चनांच्या नावाने थोडे मोडीत आणि स्वतःभोवती सोटपाच आध्यात्मिक श्रेष्ठतेचे सोवळे गुंडाळून बसलेला आहे !

‘ सर्वाधमत्व ब्राह्मणत्व ’

हिंदुधर्माचा असा संकोच होण्याला मुख्यतः त्यातील वर्ण-जाती-व्यवस्था, तिच्यातील जातीजातीसंबंधातील सामाजिक विषमता आणि अनेक सामाजिक व धार्मिक सवलतीचा मलिन साणारी ब्राह्मणांची खास प्रतिष्ठा या गोष्टी कारणीभूत झालेल्या आहेत. या विषमतेचे निराकरण करून सामाजिक समता स्थापण्याचा कोणो प्रयत्न केला की, या प्रयत्नामुळे आपले आसन डळमळीत होणार या भीतीने, ब्राह्मण बहुधा हा प्रयत्न हाणून पाडावयाला टपलेला असायचा, असा प्राचीन व अर्वाचीनही काळचा अनुभव आहे. याची निरपवाद साक्ष पटविणारा एक उत्कृष्ट प्रसंग रामायणात उपलब्ध आहे. स्वर्गप्राप्तीसाठी एका शूद्राने आरंभिलेल्या तपश्चर्येमुळे एका ब्राह्मणाचा मुलगा मरण पावतो; रामाच्या राज्यात पुण्यवान् ब्राह्मणाच्या मुलाला अकाली मरण कसे, या शकेचा आपार घेऊन त्यासंबंधीची तक्रार थीप्रभू रामचंद्रापुढे नोंदविण्यात येते, त्या मरणाचे खापर त्या शूद्राच्या माथी फोडण्यात येते; शूद्राला तपश्चर्येचा अधिकारच नाही असे रामाला सांगण्यात येते, “ न शूद्रो लभते धर्मं युगतस्तु नरपम । ” ब्राह्मणधर्माला प्रसन्न करण्याकरिता त्या निरपराध, सत्त्वशील शूद्राला राम ठार मारतो, इंद्र टाळपा वाजवितो आणि संनापजनक आश्चर्याची गोष्ट ही की तिबडे तो ब्राह्मणाचा मुलगा, शूद्राला ठार मारल्यामुळे, जिवंत होतो ! वैदिक धर्मातील सामाजिक विषमतेचे दुष्ट संस्कार अट्टाहासाने कायम टिकविणारा ब्राह्मण्यपीडित वर्णधर्म कसा क्रूर आहे याची उत्तम कल्पना या प्रसंगावरून येण्यासारखी आहे. ब्राह्मणपुरस्कृत वर्णधर्मातगत क्रूरतेचा चटका सम्राट हर्षवर्धनालाही शोबलेला आहे. या उदारमतवादी, त्यागी राजाला ठार मारण्याचा वट ब्राह्मणांनी केलेला आहे. “ पार्था जयाचिया ठायी । वैषम्याची वार्ता नाही । रिपुमित्रां दोही । सरिता पाडु ॥ जो खांडवया धावो घाली । का लावणी जयाने केली । द्रोधा एकनिध साउली । वृक्ष जेंसा ॥ ”—ही आध्यात्मिक पातळीवरील म्हणजे खरी पूर्ण समता प्रत्यक्ष कृतीत उतरविण्यासाठी गायीत्री प्रवृत्त झाले, पण त्यामुळे ते एका हिंदुत्ववादी

ब्राह्मणांच्या पिस्तुलाच्या गोळीला बळी पडले, हा ताजा इतिहास आहे. गांधीजी-प्रमाणे श्रीचक्रधरही गुजराथेतून येऊन महाराष्ट्रात स्थायिक झाले; समता बोलले आणि समतेची इमान राखून जगले; पण त्यांनाही वर्णधर्मवादी ब्राह्मणांच्या प्रयत्नांनी कायमचे वाटेस लावण्यात आले. त्यामुळेच तर 'सर्वाधमत्व ब्राह्मणत्व' असे चक्रधरांनी निसंदिग्धपणे सांगून टाकले. असे सांगण्यात त्यांचे काय चुकले ? त्यांनी फक्त वस्तुस्थितीचे अचूक निदान वतविले. त्यांनी वर्णधर्मातील असहिष्णुतेवर व ब्राह्मणांच्या अन्याय्य आक्रमकतेवर अचूक बोट ठेवले.

वर्णधर्म विपनतेघरोवर विसंगतीही उत्पन्न करतो

हा वर्णधर्म विपनता तर निर्माण करतोच; पण पोर तत्त्वज्ञांच्या विचारांत विसंगतीही उत्पन्न करतो. ज्ञानदेवांच्या वावरीत हा प्रकार कसा घडून आला हे पाहण्यासारखे आहे. ज्ञानदेव हे मुख्यतः आत्मसाक्षात्कारवादी. त्यांच्या अमृतानुभवात, त्यांच्या चांगदेवपासष्टीत सगळी शिकवण आत्मदर्शनाची आहे. तेथे वावरताता वर्णधर्माच्या पुरस्काराचा ओसरतामुढा वार अंगाला लागणे असंभव आहे. गीतेवर माप्य लिहावयाला जेव्हा ते बसले तेव्हा या आत्मसाक्षात्कारवादाशी विसंवादी असा वर्णधर्माची त्यांनी तडफदार तरफवारी केलेली आहे, ब्राह्मणांचा अपरंपार गौरव केलेला आहे आणि गूढांबद्दल तिरस्कार दर्शविला आहे. वर्णधर्माचे आकर्षण इतके जबरदस्त आहे की त्याने ज्ञानदेवासारख्या प्रेममूर्ती संतश्रेष्ठाला उपरोक्त विसंगती लक्षात न घेण्याइतके आंघळे बनविले आहे. ज्ञानदेवांनी अहिंसेचे गोडवे गायिलेले आहेत; तेही अतिशय तन्मयतेने आणि विस्ताराने. रस्त्यावर कुमिकीटक जर शोपताता आदळला तर त्या रस्त्याने चालणारा अहिंसक मनुष्य आपले पाय मागे घळवितो, परत फिरतो; कारण त्या कुमिकीटकाच्या रूपाने प्रत्यक्ष परमेश्वरच शोपलेला आहे, त्याची शोप मोडावयाची नाही, असा उदात्त अहिंसक विचार त्यांच्या मनात उदयाग येतो. अद्वैताचे प्रात्यक्षिक असलेली अशी जी अहिंसा, अशी जी सर्वाभूती निरपवाद प्रेममयता, तिचे असे पराक्रांटीचे बहारीचे वर्णन ज्ञानदेवांच्या ज्या लेखणीने केलेले आहे त्याच लेखणीने अहिंसावादी जैनांचा फडफडून तुच्छतापूर्वक चावा घेतलेला आहे ! त्या दृष्टीने श्रीचक्रधरांच्या जीवनातील अहिंसापालनामधील सुमंगती निदिधितच आदर्शवत् ठरण्यासारखी आहे. केवळ श्रीचक्रधर आणि ज्ञानदेव हे एकेकटेच कमाला, एकीकडे महानुभाव पंथातले कवी आणि संत-महंत आणि वारकरी पंथातले एकनाथ-तुकारामादी संत यांची अहिंसा-पालनाबाबत तुलना केली असता, डॉ. कोलते म्हणतात त्याप्रमाणे " मराठी संतांनी महानुभावाविषयी अनुदार उद्गार काढलेले आहेत ", " तरी कोणत्याही महानुभाव कवीने किंवा महंताने वारकरीविषयीच काय पण इतर कोणत्याही पंथिया-विषयी तसे उद्गार काढलेले नाहीत, " हे लक्षात घेऊन, महानुभाववांनी अहिंसेचा पुरस्कार आणि आपले प्रत्यक्ष पतन यात विमंवाद उत्पन्न होऊ न देण्याला लागणारे

अमिनंदनीय धर्म दाताविणे, असे म्हणता येत नाही काय ?

श्रीचक्रधर व नामदेव एका बाजूचे व ज्ञानदेव दुसऱ्या बाजूचे

श्रीचक्रधर, नामदेव व ज्ञानदेव या तिघांचा एकत्र विचार अनेक प्रकारे बोधप्रद ठरण्यासारखा आहे. या तीन व्यक्तीं डोळ्यापासुन एकत्र आल्या तर सतवाट्टमयाचे सुनिश्चित अभ्यासक नामदेव व ज्ञानदेव एका बाजूला आणि श्रीचक्रधरांना धुमन्या बाजूला बांधतील हे उघड आहे; पण असे करणे अज्ञानमूलक ठरणार आहे. तरी परित्यक्ती, श्रीचक्रधर व नामदेव एका बाजूला व ज्ञानदेव दुसऱ्या बाजूला, अशी आहे. श्रीचक्रधर वर्णधर्मविरोधी आहेत, अर्थदिक आहेत. नामदेव वैदिकांच्या वर्णधर्माच्या छळाला बळी पडलेले आहेत. त्यांना वैदिकतत्वांगी वसले सोयरमुक्त आहे ? त्यांच्या विचारांचे यत्न अर्थदिकत्वान्या जास्त जपलेले आहे. ज्ञानदेवाचा वैदिकतत्त्वविषयक अभिमान प्रमिदपणे स्पष्ट आहे; तो भाष्यरूप अगला तरी मनःपूर्वक आहे. मग नामदेव-ज्ञानदेव यांना एकत्र आणणे बरे वर न्याय्य आहे ? नामदेवांची एक गौळण मुसलमानीण आहे. त्यांनी बुद्धाला अवतार मानून वदन केलेले आहे. ज्ञानदेवांच्या गौळणीत मुसलमानीणांचा अंतर्भाव झालेला आहे काय ? होणे शक्य आहे काय ? ज्ञानदेवांनी भगवान् बुद्धाबद्दल भक्तिभाव व्यक्त केलेला आहे काय ? व्यवत करणे त्यांच्या बाबतीत शक्य आहे काय ? आणखी एक मुद्दा. अतिसय म्हटवाचा. पारमार्थिक दृष्टीने तर विशेषकरून विचारात घेण्यासारखा. ज्ञानदेवांनी गुरुपेची महती आत्यंतिकतेने मागिलेली आहे, हे खरे असले तरी त्याचा मुख्य भर आत्मज्ञानावर आहे. माणूस आपल्या बळावर आपला उद्धार करून घेऊ शकतो, नव्हे— तो प्रत्यक्ष ईश्वर होऊ शकतो; या देहीच ब्रह्मपद पावू शकतो, असे त्यांना सुचवावयाचे आहे. मी पापी आहे, अनंत अपराधी आहे, देवा, तूच मला तार, अशा भूमिकेवरून काढलेल्या उद्गारांचा ज्ञानदेवांच्या समग्र वाङ्मयात पूर्ण अभाव आहे. श्रीचक्रधर व नामदेव यांची भूमिका अगदी निराळी आहे. मी पापी आहे, माझ्या हातातून अस्वस्थ अपराध घडलेले आहेत, 'अंगुष्ठापासोनी मस्तकापर्यंत मी अखंड दुश्चित्त आचरलो आहे,' मी पापमर आहे—अशा स्थितीत मी माझ्या बळावर तरून जाणे अशक्य आहे; तेव्हा, हे देवा, तूच मला तार, अशी आवृत्तीची हाक नामदेवांच्या अभंगवाङ्मयातून उमटलेली आहे. श्रीचक्रधरांनी आपल्या शक्ताना जो उपदेश केलेला आहे त्याला या भूमिकेचाच आधार आहे. मनुष्य स्वतःच्या बळावर मुक्त होऊ शकत नाही, त्यासाठी ईश्वरी कृपा अपरिहार्यपणे आवश्यक आहे असे त्यांनी स्पष्टपणे सांगितलेले आहे. या बाबतीतील त्यांचे मार्गदर्शन निस्संदिग्ध आहे, "सृष्टीमध्ये कव्हणे करणे मुक्तिजेना एक परमेश्वर वीण"; आणि खरोखरच मनुष्य आपल्या कर्तृत्वाच्या सहाय्याने, केवळ आपल्या सामर्थ्यावर अवलंबून मुक्त होऊ शकतो ? जन्मोजन्मीच्या अगणित सत्कारांतून तो केवळ आपल्या हिमतीवर आपली मुक्ती करून घेऊ शकतो ! माणसाला वाटते, हे माझे

वर्तुत्व आहे, हे मी निर्माण केलेले आहे, हे माझ्या मूर्तीचे वैभव आहे; पण वस्तु-स्थिती तर निराळी आहे. गवताच्या पानाच्या इवल्यासा हालचालीपासून तो विस्वा-तील प्रचंड हालचालींमधेच जे सगळे काही घडताना दिसत आहे-त्यात माणसा-चेही कर्तृत्व अर्थात् आलेख-ही सगळी ईश्वराची लीला आहे. गांधीजींनी म्हटल्या-प्रमाणे आपण नाहीच, तोच आहे. त्याचे गुणगान करणे व आपल्या स्वतंत्र इच्छा-शक्तीचा मूर्खपणाने बडेजाव न करता त्याच्या इच्छेप्रमाणे वागणे एवढेच आपले कर्तव्य आहे, एवढेच आपल्या हातात आहे. मजीप्रमाणे वागावे म्हणजे आपले जीवन आपोआप निश्चिन्न होऊन जाते असे त्यांनी सांगितले आहे. त्याच्या "We are not. He alone is. And if we will be, we must eternally sing His praise and do His will. Let us dance to the tune of his bansi-lute and all would be well. ही भक्ताची भूमिका आहे, ईश्वरप्रेमिकाची भूमिका आहे. हीच भूमिका श्रीचक्रवरांनी मांडलेल्या तत्त्वज्ञानात आहे, नाम-देवाच्या अमंगलत आहे. ज्ञानदेव हे मुख्यतः आत्ममार्गी, योगमार्गी आहेत; श्रीचक्र-धर व नामदेव हे भक्तिमार्गी आहेत. असे असूनही, खेदाची व आश्चर्याची गोष्ट ही की आमच्या बारावरी पंथियांनी श्रीचक्रवरांचा, त्याच्या अनुयायांचा पदोपदी अपमान केलेला आहे, त्यांना निष्ठुरतेने दूर टोढलेले आहे ! असो.

श्रीचक्रधर, नामदेव व ज्ञानदेव यांच्यासंबंधी मी हा जो मजकूर लिहिलेला आहे त्यामागे दोन हेतू आहेत. एक हेतू असा की डॉ. कोलते यांनी या व्यक्तिमयीवर जे लिहिले आहे ते पठण्यास माझ्या मजकुराचा षोडाफार हातभार लागावा. हातभार वाढण्याइतका तो महत्त्वाचा ठरेल अशी अपेक्षा आहे. दुसरा हेतू या हेतूशीच निगडित आहे. तो हा की श्रीचक्रधर, नामदेव व ज्ञानदेव यांचे, त्यांच्या पारमार्थिक व सामाजिक वर्तुत्वाचे व्याप्य मूल्यमापन होण्यास चालना मिळावी असे जे डॉ. कोलते यांच्या लेखातून सुचविण्यात आले आहे त्याला माझ्या मजकुरामुळे अनुमोदन मिळावे. हे अनुमोदन प्रभावी उतरले आहे असे मी समजू काय ?

भवती, नीती आणि सामाजरचनापद्धती

प्रस्तुत लेखसंग्रहातील लेखाना, प्रस्तावनेच्या झारीतून पूरक विवेचनाचे पाणी देत असताना तुकाराम व रामदास यांच्यावरील लेख तसेच राहून गेले. श्रीचक्रधर नामदेव व ज्ञानदेव या मादवकालीन विभूतींवरील लेखांतून मांडलेल्या विचाराना पुष्टी देऊन त्यांचे स्वागत केले. त्याचप्रमाणे त्याच काळात जन्मास येऊन यहरास वाढलेल्या महानुभाव पयावरील नेत्रासो, विवेचनाच्या ओघात, पावते हस्तांदोलन करून, त्यांचे अमिवादन केले. तुकाराम आणि रामदास या निव्वालीन संतध्वेष्टां-वरील नेत्रही नितनेच सोंलाचे आणि दर्जेदार आहेत. तुकारामांवरचा लेख तर तीट लावून दृष्ट बाढण्याइतका नीटनेटका उतरलेला आहे. त्यान सगळे काही आहे. तो सर्वसर्गी आहे. तुकारामाचे चरित्र, त्याचे कवित्व, त्यांच्या कवित्वाला आणि

मंतत्वालाही उच्चवर्णियांकडून झालेला विरोध, त्यांची नैतिक शिक्षण, त्यांचे सामाजिक कार्य, त्यांची ईश्वरप्रेमविरमक मूर्ती-या तुकारामाच्या व्यक्तिवाच्या जवळ जवळ सर्वत्र पैलूंचा घाटवपात पण मृत्यु मुद्यांची यथाप्रमाण आव रानगारा विचार त्यात येऊन गेलेल्या आहे. अनिमिश्रित तुकाराम व्यक्तित्वदर्शन-असे या लेखाचे वर्णन करणे शक्य आहे. एखाद्या गुगवस्तू स्थितानीत तद्वाच्या नवसरणीत वधूने धार स्वरु, सुंदर सोतवांतील आपला नेटवा संगार, मोक्षका प्रमाणात मर्त आवश्यक वस्तूंचा संग्रह जमवून, घेयक व्यवस्थितपणाने पाटावा, तमा पाट या लेपात उतरलेला आहे. या संगारात आणली एखाद-दुमच्या वस्तूंची मर टाकली तर त्याची गोमा वाडण्यासारखी आहे. संतांच्या वस्तूंचा मर आचार कोणता-धर्म की परमार्थ ? समाजाची नैतिक उन्नती की व्यक्तिगत ईश्वरप्राप्ती ? नांती ही घर्मांतील प्राणराक्षसी. धर्म ही सामाजिक पातळीवरची वस्तू लौकिकार्थी-मनाच्या कक्षेन वावरणारी. इंडात्मक परमार्थ, अध्यात्म ही मगळी ईश्वरानुभूतीची मूर्ती. उन्मनीत गवसणारी. इंडातीत, अलोकिक. पहिलीत चागली मती मिळाली की दुसरीत आपो-आप प्रवेग मिळेलच असे नाही. आचरणात नैतिक शुद्धतेचा आदर्श गाठला म्हणजे ईश्वर मिळाला असे म्हणता येत नाही. म्हणून तर राधाकृष्णन् यांनी स्पष्टच सांगून टाकले आहे की The spiritual is not an extention of the ethical; it is a new dimention altogether, dealing with things eternal. तुकारामाच्या अमंगत दोन्ही प्रकारचे विचार आढळनात-समाजशुद्धीचे आणि ईश्वर-भक्तीचे; पण त्यांत क्रम कोणता ठेवावयाचा ही महत्त्वाची गोष्ट आहे. क्रम स्पष्ट आहे. आधी भक्ती, मग समाजशुद्धी. येथे लागलीच एक प्रश्न उत्पन्न होतो. भक्ती ही सर्व सामाजिक मूल्यांच्या, नियमनांच्या, संकेतांच्या पलीकडची वस्तू आहे. ती कालातीत आहे. या कालातीताची कालसापेक्ष अशा समाजजीवनाशी सांगड कशी घालायची ? भक्ती ही धुंदी आहे धुंदी आणि शुद्धी यात मेळ कसा घालावयाचा ? तुकारामांनी हा मेळ घातलेला आहे काय ? कालानीत अशा भक्तितत्त्वाची सुम-वादी अशा समाजरचनेचे चित्र त्यांनी रेखाटलेले आहे काय ? विपमतेवर आघारलेली जातिसस्या ही भक्तितत्त्वाशी उघडच विसंगत. तुकारामांनी तिच्यावर कोरडे ओडलेले आहेत. क्वचित् तिचे समर्थनही केले आहे. अमे का व्हावे ? वर्णधर्मावर आधारलेली समाजरचना मोडून टाकली तर दुसरी समुचित अशी पदावयाची समा-जरचना मुचष्याइतका समाजशास्त्रीय विचार त्या काळी प्रगत झालेला नव्हता असे समजावे काय ? वर्णधर्मजन्य विपमता अंगाला बोकते तर आहे, पण तिच्या जाचातून सामाजिक पातळीवर मुक्त कसे व्हावे हे समजत मात्र नाही, अशा समाज-शास्त्रीय अगतिकतेत तत्कालीन बहुजनसमाजातील भक्तजनवर्ग सापडलेला असावा काय ? पुन्हा, भक्ती हे समाजशास्त्रीय विचाराचे नियामक तत्त्व होऊ शकते काय ? असे अनेक विचारप्रेरक प्रश्न डॉ. कोलते यांच्या तुकारामावरील लेखातून उत्पन्न

होतात, ही गोष्ट अप्रत्यक्षपणे त्या लेखाच्या सामर्थ्याची द्योतक नाही काय ?
सामर्थ्य शुद्धीत नाही, धुंदीत आहे

डॉ. कोळते यांनी दासबोधाची भाषिक पाहणी केलेली आहे. त्यांनी दासबोधाची सामाजिक आणि पारम्भाधिक पाहणी केली असती तर तुकाराम आणि रामदास यांच्या समाजदृष्टीतील, त्यांच्या अध्यात्मदृष्टीतील विचारांची तुलना करण्याचा नानंद लुटता आला असता, हे उघड आहे. त्याची भाषिक पाहणीही एका दृष्टीने उद्बोधक ठरलेली आहे. शब्दांची संस्कृत रूपे हीच शुद्ध आणि प्रमाणभूत, असे मानून दासबोधात अनेक शब्दांची रूपे ही कशी असंस्कृत आणि भ्रष्ट झालेली आहेत हे डॉ. कोळते यांनी मरपूर उदाहरणे देऊन, विस्तारपूर्वक दाखविलेले आहे. दासबोधाच्या भाषेतील सुबोधतेचा गुण डॉ. कोळते यांनी मान्य केलेला आहे, पण तिला लागलेले असंस्कृततेचे गालबोट त्यांनी प्रयत्नपूर्वक निदर्शनास आणून दिलेले आहे. येथे पुन्हा प्रश्न असा की एवढी असंस्कृतता असूनही एका संप्रदायाचे प्रवर्तन करण्याचे आणि संप्रदायाबाहेरीलही असंस्थ मराठी-भाषी भक्तांना भागंदशन करण्याचे सामर्थ्य दासबोधाच्या अंगी कसे आलेले आहे ? उत्तर एकच, सामर्थ्य शुद्धीत नाही, धुंदीत आहे. शुद्धीत सामर्थ्य असते तर केवळ व्याकरणशुद्ध लेखनात कवित्वगुण आपोआप झळकाला लागले असते; पण तसे होत नाही. उलट, ज्याच्या अंगी केवळ कवित्वगुण असतात त्यांना व्याकरणीय शुद्धतेचे ज्ञान असतेच असे नाही. निष्पत्तीतली शुद्धी आणि प्रतिभेतील धुंदी या दोन भिन्न, परस्परावलंबी नमलेल्या अशा गोष्टी आहेत. म्हणूनच तर व्याकरणशुद्ध लिहायचा शिकून कोणाला कलित-लित होना येत नाही; आणि पुनः-जातिरचनेचे पाठ घोकून कोणाला कवी होता येत नाही. हे लक्षात घेतले म्हणजे दासबोधातील भाषेच्या अशुद्धतेचे, असंस्कृततेचे मलिनत्व आणि अपकर्षकत्व नाहीसे होऊन जात नाही काय ? दासबोध हा वित्तिष्ठ विचाराच्या पुदीतून स्फुरलेला ग्रंथ आहे. त्या पुदीच्या प्रवाहात त्यातील भाषेची अशुद्धता ही एक प्रकारे गुणस्वरूपच झालेली नाही काय ? दासबोधातील भाषा ही अशुद्ध, असंस्कृत असूनही ती अर्थाबाहक आहे, अत करणाला जाऊन मिळणारी आहे व प्रत्ययात्पादक आहे, असा जो निष्कर्ष डॉ. कोळते यांनी काढलेला आहे तो असंस्कृततेच्या दोषाचे दोषरूपत्व बरेचसे हिरावून घेणार नाही काय ?

छोटघाला प्रतिष्ठा आणि मोठघाला समाधान

दासबोधाच्या भाषेतील दोषरूपतेबद्दल मी जे लिहिलेले आहे तेच मी माझ्या या प्रस्तावनेमधली म्हणू शकतो काय ? डॉ. कोळते यांच्या या लेखसंग्रहातील गुण-युक्तेच्या प्रवाहाच्या पावन सागिण्यात आत्म्यापुढे माझ्या प्रस्तावनेतील दोषांमधील दोषरूपत्व निपून जाईल अशी आशा मी बाळगू नये काय ? समारोपादातल मी एवढेच म्हणेन की माझ्या प्रस्तावनेतील भजकुराला डॉ. कोळते यांच्या या संग्रहातील सेराच्या गद्गलात नेहमीच राहण्याचे माग्य झालेले आहे. छोटघाला मोठघाची

मोबत मिळणार आहे. यात छोट्याची प्रतिष्ठा निर्दिष्ट वाटणार आहे; पण मोठ्या-
लाही, आपणास समाधानकारक मोठे मिळाले असे वाटेल, असा विस्वास मी
वाळगून आहे.

मातामंदिन रस्ता
परम पेठ, नागपूर

— अ. ना. देशपांडे

हृद्गत

मी वेळोवेळी लिहिलेल्या 'प्राचीन भाराठी साहित्य संशोधन' विषयक लेखांचा हा संग्रह पुस्तकरूपाने वाचकांच्या हाती देताना मला आनंद होत आहे. हे लेख प्राचीन भाराठीच्या अभ्यासकांना उपयुक्त असल्यामुळे ते एकत्रित असणे आवश्यक होते. अनेक स्नेह्यांनी तशी इच्छा वारंवार प्रकट केली. माझे मित्र श्री. ग. ल. ठोकळ यांच्या सौजन्याने मी ती आज पूर्ण करू शकतो ही समाधानाची गोष्ट आहे. यात मी लिहिलेल्या स्वतंत्र लेखांप्रमाणेच काही प्रस्तावना अंतर्भूत झालेल्या आहेत.

'ज्ञानदेवीची सिद्धनाथ संहिता' ही लेखमाला इ. स. १९४७ मध्ये नागपूर येथील दैनिक 'महाराष्ट्रा'तून क्रमशः प्रसिद्ध झाली होती. डॉ. रा. ग. हर्षे यांनी संपादन केलेली ज्ञानदेवीची विप्रप्रत (अध्याय १) ही सके १२७९ ची आहे असे त्यांनी त्या प्रतीच्या शेवटी आलेल्या कालोत्तेखात्मक ओवीच्या आधारे प्रतिपादन केले होते. त्यांचा प्रेम हाती पडताच माझ्या माही पूर्वस्मृती जाग्या झाल्या. इ. स. १९५८ च्या सुमारास मी हंद्रावाद येथे गेलो होतो. कॅ. प्रा. चि. नी. जीर्णी यांच्याकडे माझा मुक्काम होता. त्या वेळी तेथील काही उत्साही तरुणानी त्याच्याजवळ ज्ञानदेवीची अत्यंत प्राचीन प्रत असल्याचे मला सांगितले आणि विप्रप्रतीच्या पुष्पिकेचे शेवटचे पानही दाखविले. त्या वेळीमुद्रा पोथीच्या शेवटी लेखनकाळ म्हणून निदिष्ट केलेल्या आकड्यात सतत स्थानीचा आकडा उडालेला होता. पोथीच्या प्राचीनतेविषयी माझ्या मनात शंका निर्माण झाली होती आणि तसे मी तेथे बोलूनही दाखविले होते. त्यानंतर नऊ वर्षांनी त्याच पोथीच्या आधारे डॉ. हर्षे यांनी 'ज्ञानदेवी'चा पहिला अध्याय संपादन केला आपल्या विस्तृत प्रस्तावनेत 'ज्ञानदेवी'ची ही सर्वात जुनी म्हणजे सके १२७२ ची प्रत आहे असे प्रतिपादन केले. ते वाचून या प्रश्नाकडे माझे लक्ष वेधले आणि त्याचा सांगोपांग अभ्यास करून मी ही लेखमाला लिहिली. गुरुवर्य डॉ. दा. दा. पेंडसे यांच्या सूचनेवरून पुण्याच्या अनेक विद्वानांकडे तिची स्थूल मुद्रिते मी पाठविली होती. त्यानंतर चार-पाच महिन्यांनी कॅ. बा. अ. मोडक यांनी या प्रश्नाचा विचार करून पुणे येथील 'महाराष्ट्र साहित्य परिषदे'त एक व्याख्यान दिले आणि स्वतंत्र लेखही लिहिले. माझा

आणि त्यांच्या प्रतिपादनाचा आशय एकच होता. डॉ. हर्षे यांनी मी उपस्थित केलेल्या मुद्यांना उत्तर देण्याचा प्रयत्न केला. परंतु त्यामुळे विप्रप्रत ही सक्ते १९७२ ची नमून १५७२ ची होय, या माझ्या प्रतिपादनाला किंचितही घक्का लागला नाही.

‘फुलाचेया मोगा । लागी प्रेम दांगा’ हा लेख मी अलीकडेच लिहिलेला आहे. पुणे येथील ‘महाराष्ट्र साहित्य परिषदे’च्या (१९६५) १५३ व्या अंकात तो प्रसिद्ध झालेला आहे. ‘दांगा’ या शब्दाच्या अर्थाविषयी व पाठभेदाविषयी प्रा. स. रा. गाडगीळ यांनी मराठवाडा साहित्य परिषदेच्या ‘प्रतिष्ठान’ मासिकानून (सप्टेंबर १९५८) याची विस्तृत चर्चा करून अत्यंत समाधानकारक रीतीने हा प्रश्न सोडविला होता. पण प्रा. म. वा. घोंड यांनी ‘सत्यकथा’ मासिकाच्या ऑगस्ट व सप्टेंबर १९६४ च्या अंकात लिहिलेल्या लेखात त्यांच्या अर्थाचा उपहास करून आपला नवीन अर्थ सांगण्याचा प्रयत्न केला. प्रा. घोंड यांच्या लेखातील उपहास मला खेदजनक वाटला आणि म्हणून या प्रश्नावर स्वतंत्र लेख लिहिण्याची मला इच्छा झाली. ‘ज्ञानेश्वरी’तील अनेक शब्दांचे सदिग्ध अर्थ स्पष्ट करण्याचा प्रा. घोंड यांचा प्रयत्न अभिनंदनीय आहे यात शंका नाही. इतर काही शब्दांचा अर्थ त्यांनी चांगल्या रीतीने लावण्याचा प्रयत्न केला; पण ‘दांगा’ या शब्दाच्या अर्थाविषयी मात्र त्यांचा हा प्रयत्न माझ्या मते यशस्वी झाला नाही. माझे मित्र डॉ. वा. ना. पंडित व प्रा. रत्नाईड यांनीही या शब्दाच्या अर्थाविषयी आपली काही मते व्यक्त केली आहेत, ती मला मान्य नाहीत. या सर्वांचा परामर्श माझ्या या लेखात घेण्याचा मी प्रयत्न केला आहे.

‘त्रिसांकु’ हा लेख ‘सत्यकथे’च्या जानेवारी १९६५ च्या अंकात प्रसिद्ध झालेला आहे. नागपूर येथील दैनिक ‘तरुण-भारता’त या शब्दाच्या अर्थाविषयी चर्चा त्यावेळी बरीच झाली होती. या चर्चेला जवळपूर येथील श्री. अ. ग. वैद्य यांनी सुरुवात केली आणि डॉ. भा. स. मोडक इत्यादिकांनी तिच्यात भाग घेतला होता. महानुभाव वाङ्मयात हा शब्द मला आढळला. त्याच्या आधारे मी अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला आहे. अर्थ नितपत बरोबर आहे हे वाचकांनी ठरवावयाचे आहे.

‘चक्रघर आणि ज्ञानदेव’ हा लेख म्हणजे २३ ऑक्टोबर १९५० रोजी ‘मुंबई मराठी ग्रंथ संग्रहालया’च्या वार्षिकोत्सव प्रसंगी अध्यक्ष म्हणून मी केलेले भाषण होय. चक्रघर आणि ज्ञानदेव या दोहोच्या कार्यांचे तुलनात्मक निरीक्षण आणि परीक्षण करून ज्ञानदेवाचे कार्य म्हणजे त्याच्यापूर्वी महाराष्ट्रात चक्रघरांनी निर्माण केलेल्या वातावरणाच्या पार्श्वभूमीवर झालेले कार्य होय, असे मत मी या अध्यक्षीय भाषणातून मांडले. सर्वांनाच ते मान्य होईल असे नाही याची मला जाणीव आहे. माझे हे भाषण प्रसिद्ध झाल्यानंतर त्यावर काहीनी माझ्यावर टीका केली आणि. माझे मत चुकीचे असल्याचे प्रतिपादन केले. या टीकाकारांत माझे मित्र, साहित्या-
चार्य बाळनाथी हरदाड हे प्रमुख होते. त्यांनी १८ आणि २५ फेब्रुवारी १९५१

च्या दैनिक 'महाराष्ट्रा'त माझ्या मापणाचा परामर्श घेतलेला आहे. त्यांचा मुख्य आक्षेप असा की ज्ञानेश्वरीत महानुभावांचा आणि चक्रवरांचा कोठेही प्रत्यक्ष उल्लेख येत नाही. त्यामुळे ज्ञानेश्वरांच्या कार्याला चक्रवरांच्या कार्याची पार्श्वभूमी होती असे मानता येत नाही. किंबहुना मी म्हणतो त्याप्रमाणे या पंथाचे कार्य त्या वेळी सक्षात घेण्याइतकेही महत्त्वाचे नव्हते. माझ्या प्रतिपादनाविषयी गुरुवर्य डॉ. पेंडसे आणि आचार्यभक्त द. वा. जोग यांची मते मी ह्याच ग्रंथाच्या १३१ आणि १३२ या पानांवर उद्धृत केलेली आहेत. ती पाह्यावी म्हणजे अभ्यासकांना योग्य तो बोध होईल.

चक्रवरांनी आपले तत्त्वप्रतिपादन भगवद्गीतेच्या आधारे केलेले असल्यामुळे ते खोडून काढण्यासाठी ज्ञानेश्वरांना भगवद्गीतेवर टीका लिहावी लागली. या माझ्या मतावर साहित्याचार्य बाळशास्त्री यांचे म्हणणे असे की चक्रवरांनी गीतेवर टीका केलेली नाही, किंवा त्यांनी गीतेचे कोठेही विवरण केले नाही. असा रिशतीत त्याला वाटेल ती विचारसरणी त्यांनी स्वतंत्रपणे मांडली नसावी हे कसावरून ? या बाबतीत इतकेच सांगावयाचे की चक्रवर आपल्या पदप्रवासात ठिकठिकाणां गीतेवर प्रवचने करीत आता असे अनेक उल्लेख 'लीळा-चरित्र' या ग्रंथात आहेत. गीतेचे प्रामाण्य चक्रवर मानीत नव्हते हेही याचे म्हणणे बरोबर नाही. कारण गीतेच्या प्रामाण्याविषयी चक्रवरांचे वचन स्पष्ट आहे. यासंबंधीचे विवेचन श्रीचक्रवरचरित्र या माझ्या ग्रंथात 'शिक्षण व ग्रंथरचना' या ११ व्या प्रकरणात (पान १९०-१९१) मी केलेले आहे ते पाह्यावे. चक्रवरांचे गीताप्रामाण्य ही केवळ मनःकल्पित गोष्ट ठरते हे श्री. बाळशास्त्री हरदास यांचे म्हणणे बरोबर नाही. चक्रवरांनी ग्रंथरचना कधीच केलेली नसल्यामुळे ज्ञानेश्वरांना मराठीत ग्रंथरचना करण्यास स्फूर्ती चक्रवरांपासून होण्यास कोणतेच कारण नाही असेही त्यांचे म्हणणे आहे. चक्रवरांच्या ग्रंथरचनेचा बाबतीतही मी 'श्रीचक्रवरचरित्र' या ग्रंथातील बरील प्रकरणात (पान १८९ ते २१३) विस्तृत विवेचन केलेले आहे. त्यावरून साहित्याचार्य बाळशास्त्री यांच्या या आक्षेपांचे निरासन होऊ शकते असे वाटते. चक्रवरांनी स्त्रिया व शूद्र यांना मुक्तिमार्ग मोकळा करून दिला. ज्ञानेश्वरांनी हे ओळखून आपल्या उपदेशात स्त्रिया व शूद्र वर्ग यांना भक्तीचा मार्ग मोकळा ठेवला, या माझ्या मताचे खंडन करताना श्री. बाळशास्त्री यांनी असे प्रतिपादन केले आहे की स्त्री-शूद्रांना मुक्तिमार्ग भागवतपुराणादी ग्रंथातून फार पूर्वीपासून मान्य करून ठेवला होता. या परंपरेचा अभिमान बाळगणाऱ्या ज्ञानेश्वरांनी तिचेच अनुकरण केले, चक्रवरांचे नाही. हा त्यांचा आक्षेप चिरय आहे. थोर व्यक्ती आपले कार्य करीत असताना मोठ्याला प्रत्यक्ष परिस्थितीच्या पार्श्वभूमीवर कार्य करतात आणि तिचाच त्यांच्या आचार-विचारांवर परिणाम होतो, हे साहित्य आणि गमाजविषयक प्रमेय सक्षात घेतले म्हणजे याही प्रश्नांची उत्तर व्यवस्थित येवीने

होऊ नसेल धगे मला यातले.

‘नामदेवांची तीर्थावळी व वाळव्रीडा’ हा लेख म्हणजे ह. म. प. कं. सुबंध यांनी प्रसिद्ध केलेल्या नामदेवांच्या साधं गाथेच्या पहिल्या भागाला मी लिहिलेली प्रस्तावना होय. गाथेच्या या भागाने ‘तीर्थावळी’ आणि ‘वाळव्रीडा’ ही नामदेवांची दोनच महत्त्वाची प्रकरणे आली आहेत. त्यामुळे त्यांच्या अनुपंगाने ही प्रस्तावना मी लिहिली होती. श्री. सुबंध यांच्या पुस्तकाचे दैनिक ‘महाराष्ट्र’त परीक्षण करताना श्री. बाळसाहेबी हरदास यांनी या प्रस्तावनेवर बरेच आक्षेप घेतले होते. विशेषतः नामदेवांच्या सत्त्वागाने ज्ञानेश्वरांचे मतपरिवर्तन झाले हे माझे मत त्यांना मुळीच पटले नाही व दखलेही नाही. मी केलेले विवेचन ‘तीर्थावळी’ ‘आदी’ इत्यादी प्रकरणांच्या आधारे केले आहे, हे लक्षात घ्यावे.

इ. स. १९५८ च्या मार्च महिन्यात भारतीय नवोवाणी द्वारे कं. लाड यांच्या स्मृतिप्रीत्यर्थ जी व्याख्यानमाला आयोजित करण्यात आली होती तिच्यात तुकारामांच्या अमंगलाविषयी मी दिलेले भाषण पुढील लेखात अंतर्भूत झालेले आहे. आकाशवाणी प्रकाशन क्र. ६, ‘महाराष्ट्र पत्रांचे प्रणेते’ या ग्रंथात ते यापूर्वी प्रसिद्ध झालेले आहे आणि आकाशवाणीच्या सौजन्यानेच ते येथे पुन्हा प्रकाशित करित आहे.

समर्थ चान्देवता मंदिर (घुळे) या सत्येच्या रोम्य-महोत्सवाप्रीत्यर्थ ‘दासबोधाची भाषिक पाहणी’ हा लेख मी लिहिला होता. प्रस्तुत प्रसंगी सत्वनर्पितेजक समेतकें प्रसिद्ध होणारा ग्रंथ हा गौरवग्रंथ असल्यामुळे आणि माझ्या या लेखात कं. सं. श्री. देव यांच्या मताप्रमाणे रामदासांचा गौरव नसल्यामुळे हा लेख त्या ग्रंथात छापण्याचे त्यांनी नाकारले आणि तो ‘रामदास आणि रामदासी’ या मासिक पुस्तकात छापण्याची परवानगी मागितली. मी तो दिली. त्याप्रमाणे ‘रामदास आणि रामदासी’ या मासिकाच्या जून-जुलै १९४३ च्या अंकात तो प्रसिद्ध झालेला आहे. हा लेख प्रसिद्ध करतांना श्री. देव यांनी शेवटी एक सपादकीय टिपणी जोडली आहे. त्यात माझ्या या लेखावर त्यांनी काही आक्षेप घेतले आहेत. त्यांचे म्हणणे असे की, माझा हा लेख अभ्यासपूर्ण असला तरी ममर्थ रामदासांच्या विषयी योग्य तो आदर वाळवून लिहिलेला नाही. आदरभावनेतून तो लिहिला असता तर माझे प्रतिपादन वेगळे झाले असते असे त्यांना वाटले. मला इतकंच म्हणावयाचे आहे की, माझ्या लेखाचा शेवटचा भाग पाहिला म्हणजे समर्थाविषयी माझ्या मनात आदर आहे किंवा नाही हे अभ्यासकांच्या लक्षात येईल तथापी, महत्त्वाची गोष्ट अशी की एखाद्या ग्रंथाचा भाषिक दृष्ट्या अभ्यास करताना भाषेच्या दृष्टीने जे दिलेले ते स्पष्टपणे मांडल्यामुळे आदराचा अभाव कसा ध्वनित होतो हे वळत नाही. दासबोधातील भाषेची पाहणी केल्यावर मला असे वाटले की रामदास संस्कृतचे व्युत्पन्न पंडित नसावेत. श्री. देव यांच्या म्हणण्याचा आशय असा की दासबोधात आलेली भाषा ही

सत्कालीन मराठीची शोतक होय, रामदासांच्या व्युत्पन्नतेची नव्हे. या बाबतीत मतभेद असू शकतील हे मला मान्य आहे. किंवा हे मतभेद व्यक्त करण्यासाठी काही लेखही लिहिले गेलेले आहेत. अभ्यासकांनी आपापली मते आपल्या विशिष्ट दृष्टिकोनातून मांडायी हे स्वाभाविक आहे. त्याबद्दल मला काहीही म्हणावयाचे नाही.

‘मराठी संत आणि महानुभाव पंथ’ हा लेख गुरुवर्ष डॉ. पेंडसे-गौरव ग्रंथासाठी लिहिलेला आहे. कं. मावे, प्रा. माटे व डॉ. पेंडसे या मंडळींनी महानुभाव पंथाविषयी मराठी संतांच्या मनात अनादराची भावना होती, या पंथाविषयी त्यांच्या मनात सहानुभूती नव्हती असे धारदार म्हटले आहे. त्यामुळे मराठी संतांचे महानुभाव पंथाविषयी निरिच्छत म्हणणे काय आहे हे स्पष्ट घेऊन त्यातील सत्यासत्यतेची छाननी मी या लेखात केलेली आहे. माझा निष्कर्ष असा आहे की, मराठी संतांच्या मनात महानुभाव पंथाविषयी अनादर होता असे नाही तर तो त्यांच्यातील दुष्प्रवृत्त व्यक्तींच्या आचरणासंबंधी असावा. दुष्प्रवृत्तीविषयीचा हा आपला अनादर केवळ महानुभाव पंथातील व्यक्तीसंबंधीच त्यांनी व्यक्त केला आहे असेही नाही, तर सर्व पंथातील व्यक्तीविषयी केलेला आहे. या सर्वांवर त्यांनी सारखेच फोरडे ओढलेले आहेत. महानुभाव पंथाच्या विशिष्ट तत्त्वज्ञानाचा त्यांनी जो उपहास केलेला आहे तो त्यांच्या असाहिष्णुतेचा शोतक मानला पाहिजे. या लेखातील माझे प्रतिपादन काहीना मान्य झाले नाही. विसरतः मराठी संतांच्या काही उद्गारांबद्दल त्यांच्या असाहिष्णुतेसंबंधी मी केलेला उल्लेख त्यांना अयोग्य वाटला. नागपुरातील एका विद्वानने ‘सुगवाणी’ मासिकात या लिहिलेल्या ग्रंथावरच्या आभिप्रायात माझ्या या लेखाचा परामर्श घेऊन तर माझ्यावर पक्षपाताचा आरोप केलेला आहे. कारण काय ? तर महानुभाव पंथाविषयी एकनाथाचे अनेक उद्गार मी जसे उद्धृत केले तसे तुकारामाचे केले नाहीत, त्याचा केवळ एकच अंग मी उद्धृत केला, त्यांना मी फटकारले नाही म्हणून. या विद्वानांना पयाने मी असे विचारले की मी उद्धृत केलेल्या उल्लेखाव्यतिरिक्त महानुभावाविषयी तुकारामाचा दुसरा एखादा अंग अस्तित्वात तो त्यांनी मना दाखवावा. त्यांना तसे करता आले नाही. यावरून वर्णविषयमतेचा विरूप कुणाच्या मनात आहे विद्या होऊ हे अधिक स्पष्ट म्हणू नये.

रघुनाथ पंडिताचा ‘कार्त्तिकर्ण-एक दिना’ हा लेख मी नागपूर येथील मॉरिस कॉलेजमधील नारदा मंडळाच्या दयावापिक उदयरायाच्या प्रतंगी प्रसिद्ध केलेल्या ‘फुलोर’ नावाच्या मसहारासाठी लिहिलेला आहे. रघुनाथ पंडित हे मीरोरपंथानंतर आणि देवनायाराच्या पूर्वी होऊन गेले असावेन असे माझे मत मी त्यांना मांडले आहे. रात्रवाटे, मिशेटार इत्यादीनांच्या मते रघुनाथ पंडित शिवशालीन होते. हे मत गोंडून बाईच्या प्रत्यक्ष मला बराच छानला. माझ आत्माचा एक लेख माझे भिन प्रा. भयानीसकर धीमेर पंडित यांनीही ‘प्रतिभा’ मासिकात (१५ जून १९९६) लिहिलेला होता. तो त्यांच्या ‘संतसमाधान’ या ग्रंथात समाविष्ट झालेला

आहे. माझी ही विचारगरीणी अनेकांना मान्य झाली नाही. श्री. प्रियोद्धर यांनी निचा परामर्श 'प्रतिमा' पाठिवाच्याच १ सप्टेंबर १९३६ च्या अंकान घेतला आहे. गुरुवर्य श्री. ना. वनहट्टी यांनी संपादन केलेल्या 'नल-दमयंती स्वयंवराद्याना'चा प्रस्तावनेतही या मताचे राडो केले आहे. हा प्रश्न विवाद्य आहे एवढेच मला म्हणावयाचे आहे.

प्रा. गुमाप अवकोळे यांनी संपादन केलेल्या 'जसोत्तरास' या प्रंचाला मी लिहिलेली प्रस्तावना म्हणजे 'जसोत्तरास' हा लेख होय.

'ज्योतिष रत्नमाला-मराठी टीका' या लेखात राजवाडे यांनी प्रथम प्रतिपादन केलेल्या आणि इतर काहींच्या बरोबर डॉ. पानसे यांनी मांडलेल्या आणि स्वीकारलेल्या मताचा मी परामर्श घेतलेला आहे. राजवाडे आणि पानसे यांना उपलब्ध झालेल्या मराठी टीका ह्या सुद्धा श्रीपतींनी लिहिलेल्या होत, हे मत्र स्वीकारावे कसे नाही ते मी डॉ. गुणे यांनी पूर्वी केलेल्या संडनातील मूत्र हाती घेऊन दाखवून दिले आहे. 'नव-भारत' (जून, १९६५) मामिनाड डॉ. पानसे यांनी या लेखाचा परामर्श घेतलेला आहे. तो घेताना संशोधन आणि संपादन पद्धतीचा त्यांनी धराच ऊहापोह केलेला आहे. परंतु उपलब्ध मराठी टीका ही श्रीपतींचीच होय या प्रश्नाची चर्चा सरळसरळ करण्याचे त्यांनी टाळले आहे. त्यांच्या या लेखाचा मी योग्य वेळी परामर्श घेईन. सध्या मला इतकेच म्हणावयाचे आहे की, ज्योतिषरत्नमालेवरील मराठी टीका ही श्रीपतींनी केलेली आहे हे सिद्ध होऊ शकत नसल्यामुळे मराठीतील हा आद्य ग्रंथ होय असे जे काही विद्वानांनी म्हणले आहे ते चुकीचे होय, याविषयी माझ्या मनात शका नाही.

माझे मित्र मराठी वाङ्मयाचे इतिहासकार डॉ. अ. ना. देशपांडे काही दिवसांपूर्वी माझ्याकडे आले त्या वेळी या पुस्तकाची मुद्रिते माझ्या हातात होती. पूर्वी कोणताही विचार मनात नसताना मी त्यांना विचारले, 'लिहिता का माझ्या या संग्रहाला प्रस्तावना?' त्यांनी तितक्याच सहजपणे ते मान्य केले आणि थोड्याच दिवसात सुंदर प्रस्तावना लिहून दिली. तिला त्यांनी नाव दिले 'सहप्रवासाचे सहसंबंधन' मला ते मोठे अन्वर्थक वाटले. मी लिहिलेल्या लेखातील विचारांचा मागोवा घेण्यास अभ्यासकाना या सहसंबंधनाचा निश्चित उपयोग होईल. मी त्याचा फार आभारी आहे. माझे मित्र श्री. बाबूराव टोंकळ यांनी मनावर घेऊन पुस्तक सुंदर स्वरूपात प्रकाशित केले याबद्दल त्यांचेही आभार मानणे अवश्य आहे.

उप काल

नवी रामदास पेठ,
नागपूर १

वि. भि. कोलते

अनुक्रमणिका

सहस्रवासाचे सहस्रवेदन	३ - १४
हृद्गत	१५ - २०
ज्ञानदेवीची सिद्धनाथ संहिता	१ - ३०
'फुलाचेया भोगा । लागि प्रेम दांगा '	३१ - ४८
पिसांकु	४९ - ५४
चण्णर आणि ज्ञानदेव	५५ - ७६
नामदेवांची तीर्थावळी आणि बाळभोडा	७७ - ९०
तुकारामाचे अमंग	९१ - ११०
दामबोधाची भायिक पाहणी	१११ - १२९
मराठी संत आणि महानुभाव पंथ	१३० - १५३
रघुनाथ पंडिताच्या कालनिर्णयाची एक दिशा	१५४ - १६२
जलोवर - रास	१६३ - १७९
ज्योतिपरत्नमाला - मराठी टीका	१८० - १९९
सूची	२०१ - २०६
शुद्धिपत्र	२०७ - २०९

प्रास्ताविक

पुणे येथील 'डेक्कन कॉलेज पोस्ट ग्रेज्युएट अँड रीसर्च इन्स्टिट्यूट' मधील संशोधक डॉ. रा. ग. हर्षे यांनी 'श्रीमगवद्गीता-व्याख्यान ज्ञानदेवी' नावाचा एक ग्रंथ नुकताच प्रसिद्ध केला आहे. या ग्रंथाची पृष्ठसंख्या जवळ जवळ चारशे असून त्यात ज्ञानदेवीचा फक्त पहिलाच अध्याय त्यांनी संपादन करून अभ्यासकासमोर ठेवला आहे. अर्थात, ज्ञानदेवीची अथवा ज्ञानदेवीतील पहिल्या अध्यायाची ही 'चिकित्सक व भाषाशास्त्रीय आवृत्ती' आहे, हे येथे आधी सांगितले पाहिजे. या चिकित्सक व भाषाशास्त्रीय आवृत्तीच्या मुखपृष्ठावर व वेष्टणावर 'श्रीमगवद्गीता' हा शब्द ठळक अक्षरात छापलेला असल्यामुळे तो अगदी 'प्रथम पाक्षे भक्षिकापातः' झाल्यासारखा वाटतो, हेही येथे नमूद करणे आवश्यक आहे.

परिश्रमाग्रहल घन्यवाद; पण -

प्रस्तुत आवृत्तीचे संपादन डॉ. हर्षे यांनी अत्यंत मेहनतीने केलेले आहे, यात शक्य नाही. यापूर्वी प्रसिद्ध झालेल्या ज्ञानेश्वरीच्या चार निरनिराळ्या आवृत्त्यातील व २६ स्वतंत्र आणि नवीन पोथ्यांमधील पाठभेद त्यांनी या आवृत्तीत नमूद केले आहेत. आपल्या मनाप्रमाणे निरनिराळ्या पाठांची त्यांनी चर्चाही केलेली आहे. याशिवाय चिकित्सक आवृत्तीसाठी आवश्यक असलेल्या विविध मुद्द्यांवर परिश्रमपूर्वक तयार करून जोडलेल्या आहेत. हे गगळे काम अत्यंत मेहनतीचे आणि जिकिरीचे आहे. ते केल्या-ग्रहल डॉ. हर्षे यांना घन्यवाद दिले पाहिजेत.

पण याईट इतकेच वाटते की, त्यांनी केलेली ही मेहनत अनेक वावरीत साम्प्र-गद नाही; आणि म्हणून बंधन ठरवारी आहे. चिकित्सक आवृत्ती काढताना ज्या प्रकारची काळजी संपादकाने घ्यायला पाहिजे म्हणून डॉ. हर्षे स्वतः सांगतात, नेमरी तीच गाळरी त्यांनी घेतलेली दिसत नाही. ज्या एका विविष्ट मूल्यनेच्या आपासावर त्यांनी हा भाषाशास्त्रीय आवृत्तीचा डोळा उभा केला आहे तिचे धर्म्यम्मे अभ्यासकाच्या नजरेला आगळे आवश्यक असल्यामुळे निकडे यळनी.

प्रस्तुत आवृत्तीचे धर्शिष्ट्य

डॉ. हर्षे यांनी संपादन केलेल्या या 'ज्ञानदेवी'च्या आवृत्तीचा मुख्य विशेष त्यांच्याच दृष्टीने सांगायचा म्हणजे, त्याच्या चलानेप्रमाणे, ज्ञानदेवीची ही मगळपात जुनी प्रत होय, आणि म्हणून माया वर्गरेच्या दृष्टीनी हीच सर्वांत महत्त्वाची व विश्वसनीय संहिता होय. आतापर्यंत महाराष्ट्रातील काही विद्वानाची अशी समजूत होती की, कं. राजवाडे यांनी संपादन केलेली आवृत्ती हीच ज्ञानेश्वरीची प्राचीनतम संहिता होय. खुद्द राजवाडे यांच्या म्हणण्याप्रमाणे, त्यांनी संपादन केलेल्या ज्ञानेश्वरीच्या संहितेची पोथी सन १२१२ च्या नंतर पण सन १२४० च्या पूर्वी लिहिलेली होती. राजवाड्यांच्या या कल्पनेचे यापूर्वी अनेकानी माधार घेऊन केले आहे. त्याच गोष्टीवर भर देऊन डॉ. हर्षे यांनी, इतर काही पुराव्यांच्या आधारे राजवाड्यांच्या आवृत्तीची मूळ पोथी एकनाथोत्तरकालीन असल्याचे प्रतिपादन केले आहे. ते बऱ्याच अंती यशस्वीरित्या दिसते. राजवाड्यांच्या आवृत्तीची अशी वास्तवात लागल्यानंतर आपल्याला मिळालेल्या पोथीच्या प्राचीनतमत्वाचे घोडे पुढे दाम-टापला काही हरकत राहिली नाही, असे डॉ. हर्षे यांना वाटले आणि त्यांनी आपल्या विवेचनाचा घोडा त्या दिशेने भरपाव सोडला.

डॉ. हर्षे यांचा 'निर्णायक' पुरावा

पंढरपूर येथील दनमठाचे अधिकारी श्री. केशव नारायण विप्र यांच्याकडून डॉ. हर्षे यांना सिद्धनाथानी नकललेली ज्ञानेश्वरीची एक जुनी पोथी मिळाली त्या पोथीच्या आधारेच त्यांनी प्रस्तुतची संहिता संपादन केली आहे. ही पोथी म्हणजे ज्ञानेश्वरीचे प्राचीनतम हस्तलिखित होय, असे श्री. के. ना. विप्र यांचे आणि म्हणून डॉ. हर्षे यांचेही म्हणणे आहे. दोषाच्याही या म्हणण्याला एकुलता एक आधार म्हणजे त्या पोथीच्या शेवटी आलेली कालनिर्देशक ओवी, हा होय. इतर ज्या ज्या पुराव्यांच्या आधारे एरवी एखाद्या पोथीचे किंवा हस्तलिखिताचे प्राचीनत्व ठरवण्यात येते, ते ते सगळे पुरावे डॉ. हर्षे यांनी अविश्वसनीय म्हणून झटकून टाकले आणि पोथ्यांचा अन्त्योल्लेख हाच या कामी 'निर्णायक' असल्याचा सिद्धान्त त्यांनी बांधला (ग्रन्था. पा. ६९). या सिद्धान्ताचे परीक्षण नंतर करण्याचे ठरविले आहे. त्याच्याही अगोदर, ज्या अन्त्योल्लेखाचा पुरावा डॉ. रा. ग. हर्षे 'निर्णायक' म्हणून अभ्यासकांसमोर मांडतात, त्याच्या विश्वसनीयतेसंबंधी प्रथम विचार करणे अवश्य आहे. कारण, ज्या केवळ एका पुराव्यावर डॉ. हर्षे अवलंबून आहेत तोच डळमळीत झाला तर मग इतर पुराव्यांकडे वळण्याची तादृश जरूर राहणार नाही.

विप्र-पोथीचे वर्णन

डॉ. हर्षे यांना श्री. विप्र याजबळून मिळालेल्या या पोथीचे वर्णन त्यांच्याच शब्दांत येथे देतो. त्यावरून अभ्यासकांस बराचसा बोध होईल. डॉ. हर्षे लिहितात :

‘...पोथी संपूर्ण, कागद जाड परंतु जीर्ण, अक्षर एकटाकी, वळणदार व डोळ्यात मरण्यासारखे. लेखक साक्षेपी व बहुश्रुत, पण संस्कृत न जाणणारा असे त्याच्या गोतेच्या दलोकांतील चुकांवरून दिसते. शाई लावी. काही अक्षरे पुसट झालेली व काही उडून गेलेली पोथीमर प्रत्येक अध्यायात आढळतात. उडून गेलेल्या किंवा पुसलेल्या अक्षरांच्या जागी चिट्ट्या चिकटवून किंवा अक्षरे गिरवून पोथी वाचता येण्यास अडचण पडणार नाही, असे मागाहून कोणीतरी केले आहे. मूळ लेखका-कडून फारसा चुका झालेल्या नाहीत; पण जेथे चुकून झाल्या तेथे अक्षरांच्या डोक्यावर आळूड रेषा किंवा कान्यास काकपद जोडून किंवा शीर्षरेखा न देऊन पूर्वीच्या रुढ पद्धतीप्रमाणे गाळागाळी केली आणि ओळीचा निर्देश करून काकपद-पूर्वक समासात घरोबर घड लिहून ववचित दुस्त्या केल्या आहेत पण हरताळ किंवा गोपीचंदन कोठेही लावलेले नाही. ही पोथी तीन वेगवेगळ्या हस्ताक्षरांत शुद्ध केलेली दिसते. परंतु असे शुद्धीकृत पाठही फारसे आढळत नाहीत. एकंदर पोथी अपूर्व आहे.’ (प्रास्ता. पा. २६)

पोथीची अविश्वसनीयता

बरील वर्णनावरून पोथीचे अपूर्वत्व कोणते ते लक्षात येणे फार कठीण आहे ! पोथीच्या लेखकाने संस्कृत श्लोक लिहिताना चुका केलेल्या असूनही डॉ. हर्षे त्याला साक्षेपीपणाचे व बहुश्रुततेचे प्रशस्तिपत्रक देतात हे आश्चर्यकारक आहे ! त्याच्या साक्षेपीपणाची व बहुश्रुततेची कोणती प्रमाणे त्यांना पोथीत आढळली हे एक ‘राम’च जाणे ! की, तो लेखक संस्कृत लिहिताना चुका करतो हेच त्याच्या बहुश्रुततेचे व साक्षेपीपणाचे उदाहरण मानायचे ? पोथीच्या अस्सलपणाविषयी विचार करता ती तीन निरनिराळ्या व्यक्तींच्या हस्ताक्षरांत शुद्ध केलेली आहे हे विसरता येणे शक्य नाही. ठिकठिकाणी चिट्ट्या चिकटवलेल्या आहेत म्हणून डॉ. हर्षेच सांगतात; पण त्या ‘उडून गेलेल्या किंवा पुसटलेल्या अक्षरांच्या जागी’ आहेत म्हणून खुलासा करतात. चिट्ट्या ‘उडून गेलेल्या किंवा पुसटलेल्या अक्षरांच्या जागी आहेत’ हे कशावरून ? डॉ. हर्षे यांनी या चिट्ट्या काढून स्वतःची खात्री करून घेतली आहे काय ? अक्षरे इतरत्र जशी गिरवली आहेत तशी ती ह्या चिट्ट्याच्या ठिकाणीही गिरवणे असंभव नव्हते. मग चिट्ट्या जोडण्यातला हेतू काय ? मूळ ओवीतील अक्षरात फेरवदल करण्यासाठीही या चिट्ट्या चिकटवल्या नसतील कशावरून ? किंबहुना, इतरत्र अक्षरे पुन्हा गिरवलेली असूनही ज्या अर्थी काही ठिकाणी चिट्ट्या चिकटवल्या आहेत, त्या अर्थी त्या ठिकाणी अक्षराचा बदल केलेला असणे अधिक संभवनीय वाटते. अशा ज्या पोथीत बरेच हस्तक्षेप झाल्याचे उघड दिसते ती पोथी ‘चिकित्सक आणि भाषाशास्त्रीय’ आवृत्तीचे मूळ म्हणून घेण्यात शास्त्रीयतेला दळ पोचला आहे असे वाटल्यावाचून राहत नाही.

‘फोटोच्या पानांची चिरफाड

या पोथीच्या पहिल्या व शेवटच्या पानांचो अशी दोन छापाचित्रे या आवृत्तीला जोडलेली आहेत. यातील पहिल्या पानात व शेवटच्या पानात असलेला फरक सकृ-दृशनी डोळ्याः मरण्यासारखा आहे. पहिल्या पानातील ओळीपेक्षा, शेवटच्या पानातील ओळी अधिक लांब आहेत. पहिल्या पानाला दोन्ही बाजूनी जसे समास सोडलेले आहेत, तसे ते शेवटच्या पानाला नाहीत. शेवटच्या पानातील डावीकडच्या बाजूचा समास तर इतका लहान आहे, की तो मुळात असूनही कोणी कापला असावा की काय, आणि कापला असल्यास कोणत्या हेतूने, असा सवाल येण्यास जागा निर्माण होते. विशेषेकरून संपादकाच्या दृष्टीने महत्त्वाच्या असलेल्या अन्त्योल्लेखातील अपूर्णतेमुळे डाव्या बाजूच्या समासाची उणोव फार जाणवते ? नव्हे, ती संशयाला विशेष कारण होते.

हा संशय दृष्ट होण्याचे महत्त्वाचे कारण असे की, या पानाच्या डावीकडचा भाग कापलेला दिसतो. या कापलेल्या भागावर काही महत्त्वाचा मजकूर असावा असे वाटते. डॉ. हर्ष सांगतात की, प्रतलेखकाकडून जेथे चुका ‘झाल्या तेथे अक्षराच्या डोक्यावर आखूड रेषा किंवा काग्यास काकपद जोडून.....समासात बरोबर राख लिहून क्वचित् दुसऱ्या केल्या आहेत.’ (प्रास्ता. पा. २६). अन्त्योल्लेखाच्या ओवी-मधील उडून गेलेल्या आकड्याच्या पाडल्या झालेल्या जागेकडे नीट म्याहाळून पाहिले तर वर एक आडव्या ४ सारखी वाकडी रेषा असल्याचे दिसते. ही रेषा येथे असण्याचे कारण काय ? आम्हाला असे वाटते की, डॉ. हर्ष यांनीच म्हटल्याप्रमाणे ही रेषा तेथून उडालेल्या आकड्याच्या चुकीची निदर्शक असून ती चुक बाजूच्या समासात दुसऱ्या केली असली पाहिजे. पण आता तेथील आकड्याबरोबर हा समासाचा भागही काढाव्या (?) मध्यस्थानी पडल्यामुळे त्याच नक्की काय होते हे सांगणे कठीण झाले आहे. तथापि हा समास कापलेला दिसतो म्हणूनच तेथे काही-तरा पाणो मुरत असले पाहिजे, असा संशय आल्यावाचून राहत नाही.

शकनिदर्शक अन्त्योल्लेख

एवंगुणविशिष्ट असा या पोथीतील प्राचीननमस्त्वद्योतक शककालाचा उल्लेख पुढीलप्रमाणे आहे.

‘शके १७२ विवृतिनाम सवतारे उत्तरायणे धीप्प ऋतो ज्येष्ठमासे शुक्रवासे द्वादश्या मानुषामरे गीता शानदेवील्लिखित मपूर्ण ॥’..... या अन्त्योल्लेखासंबंधी संपादकच सुलाना करताना की, ‘या ठिकाणी दुसरा अंक उडून जाऊन तो जागा पांढरी झाली आहे. तथापि सवलरादिकावरून हा शक १२७२ निघतो (प्रास्ता. पा. २६)

यावरून हा निर्णायक अन्त्योल्लेखही पूर्णपणे स्पष्ट व म्हणून वादातीत नाही हे

दिमून येईल. पातील शकाच्या आकड्यातील शत स्थानाचाच तैवडा आकडा 'उडून' जावा हे अत्यंत आश्चर्याचे आहे ! आणि या उल्लेखातील तोच आकडा अत्यंत महत्त्वाचा आहे हे कुण्यालाही स्पष्ट करून सांगायला नको. प्रस्तुत पोथी तीन निरनिराळ्या व्यक्तींच्या हातातून गेली आहे आणि त्यांनी, विस्रोतः नंतरच्या दोघांनी, अस्पष्ट अक्षरे स्पष्ट करण्यासाठी आवश्यक त्या ठिकाणी चिड्ड्या चिकटविल्या आहेत व अक्षरे गिरविलेली आहेत हे लक्षात आणले म्हणजे हे शतंचे स्थान 'पांढरे' होण्याचा काळ हा त्यांच्याही नंतरचा असला पाहिजे असे वाटू लागते. आणि हे स्थान इतके पांढरे स्वच्छ झालेले आहे की, निदान फोटोवरून तरी, तेथील अक्षर केवळ काळानेच उडवलेले असेल असे वाटत नाही. यात आणखी कुणाचा तरी 'हात' असला पाहिजे, असा दाट संशय आल्याबानून राहत नाही. हा संशय येथे नुसता ध्यस्त करून ठेवतो. राजवाडे प्रतीची हस्तलिखित पोथी जशी जाळली गेली तसे या मूळ पोथीच्या निदान शेवटच्या पानाच्या बाव-सीत मुदवाने काही न झाले तर पुढे मागे ते पान प्रत्यक्ष पाहून संशयनिवृत्ती करून घेता येईल. प्रयात छापलेल्या त्या पोथीच्या शेवटच्या पानाकडे नीट ग्याहा-ळून पाहिले तर त्यातील इतर सर्व अक्षरे व आकडे स्वच्छ, स्पष्ट व सुवाच्य असलेली आढळतात. असा स्थितीत या शकनिदर्शक आकड्यातील फक्त शतच्या स्थानाचा आकडा तैवडा उडून जावा याबद्दल आश्चर्य वाटल्याबानून मात्र राहत नाही ! हा आकडा २ असावा असे श्री. विप्र व हर्ष ठरवू पाहतात. पोथीकडे पाहिले म्हणजे २ च्या आकड्याची शेपटी वरीच लाव असलेली दिसते. या लवपुच्छ २ च्या आकड्याचा बरचा नव्हे तर खालचा, शेपटीचाही भाग अगदी पुसट स्वरूपात देखील तेथे राहू नये आणि ती जागा अगदी पांढरी स्वच्छ व्हावी हे नियतीचे एक मोठेच 'हस्तलाघव' म्हटले पाहिजे. सारास, अन्त्योल्लेख स्पष्ट नाही, इतकेच नव्हे तर त्यातील एका आकड्याची अदृश्य स्थिती ही अत्यंत संशयास्पद आहे, यात शंका नाही.

— 'महाराष्ट्र' १ सप्टेंबर १९४७

— २ —

शके १२७२ की १५७२ ?

या अपूर्ण अन्त्योल्लेखातील सवत्सर, भास, तिथी व बार या साधनांच्या आधारे शककाल निश्चित करण्याचा प्रयत्न डॉ. हर्ष यांनी केला आहे तो पुढीलप्रमाणे: अन्त्योल्लेखात 'विकृति' संवत्सर स्पष्ट आहे, आणि शककालातील एक व दह स्थानचे आकडेही स्पष्ट आहेत. या आकड्यांवरून शककालातील शेवटचे दोन

आकडे ७२ असावेत हे उघड दिसते. 'विकृति' संवत्सर ज्या शकात येतो त्याच्या शेवटी ७२ चा आकडा असला पाहिजे. असे दोनच आकडे संभवनीय ठरतात. एक १२७२ व दुसरा १५७२ त्यावरून, पोयीतील शककाळाचा उल्लेख १२७२ चा किंवा १५७२ चाच असला पाहिजे, हे निश्चित ठरते. यापैकी नक्की काळ कोणता? अन्तपोल्लेखात दिलेल्या ज्येष्ठ शुद्ध १२ रविवार या तिथिवारावरून हे ठरवणे कठीण नाही. दि. व. स्वामीकान्तु पिल्ले यांच्या जंत्रीवरून १२७२ मध्ये ज्येष्ठ शु. १२ला बुधवार येतो, आणि १५७२ मध्ये ज्ये. शु. १२ ला रविवार येतो. यावरून कोणीही असा तर्क केला असता की, पिल्ले यांच्या जंत्रीप्रमाणे १५७२ हा शक पोयीतील अन्तपोल्लेखाशी अधिक जुळता असल्यामुळे तोच त्या ठिकाणी अभिप्रेत असावा. पण तसे म्हटले तर ही पोयी १५७२ ची ठरणार ! मग तिच्या प्राचीन-तमत्वाचा डोळारा उमा कसा करायचा ? १५७२ हा शक त्याज्य ठरवून १२७२ ग्राह्य ठरविणे अत्यंत आवश्यक होते. ज्या अर्थी पिल्ल्यांच्या जंत्रीतून शके १२७२ ला काय किंवा १५७२ ला काय, पोयीत उल्लेखलेला रविवार कुठेच येत नाही त्या अर्थी पिल्ले यांची जंत्रीच चुकीची आहे, असे श्री. विप्र यांनी ठरविले. तसे न केले तर त्यातल्या त्यात अधिक जुळता असा १५७२ चा शक मान्य करण्याची आपत्ती श्री. विप्र यांच्यावर ओढवली असती. म्हणून त्यांनी पिल्ले यांच्या जंत्रीवर अप्रामाण्याची लाछनमुद्रा ठोकून दिली.

ग्रहलाघवीय रीतीने विप्र-मत १२७२

पिल्ल्यांची जंत्री श्री. विप्र यांना मान्य नाही. त्यांनी व्यंज्य मंथील श्री. ग. त्रि. जोशी यांच्या मदतीने गणेश दैवज्ञाच्या ग्रहलाघवीय पद्धतीने 'ज्येष्ठ शुद्ध १२, शके १२७२ मध्ये रविवारीच येते' (प्रास्ता. पा. ३१) हे सिद्ध करण्याचा चमत्कार करून दाखविला आहे ! हा चमत्कार नीट लक्षात घेण्यासाठी श्री. विप्र व जोशी यांचे म्हणणे त्यांच्याच शब्दांत या ठिकाणी अभ्यासकांसमोर मांडणे अवश्य आहे. ते लिहितात:-

“गणेशदैवज्ञाचे संवत्सर, मास, आणि तिथी यांच्यावरून वार काढण्याच्या रीतीचे इलोक येणेप्रमाणे .

इष्ट शक १४४२ पूर्वोचा असता अहं (?) गणसाधनः

‘द्व्यब्दीद्वोनितशाकः (-१४४२) ईशहत्फलं (÷११) स्याच्चक्रास्य रविहृत-
शेषक तु युक्तम् (वाकी × १२) ॥ चैत्रार्धः पृथगमुत. सद्गुणचक्रादिगुक्ता
(मध्यममास + चक्र × २ + १०) - दमरकलाविषामयुक्त ॥४॥ (÷ ३३)
गत्रिध्नं (× ३०) गततिथिद्वय निरग्रचक्राणांशउप पृथगमुतोऽन्वियपद्वयस्यः ॥
ऊनाहैविपुंतमहर्गणी वै वारः स्याच्छरज्जनचक्रयुगगणोऽव्यात् ॥’

इष्ट शक १४४२ नंतरचा असता अहंगणसाधन :

द्वयब्धीद्राः शकरहितास्ततो भवाप्तं चक्राख्यं रविहृतशेषकं तु हीनम् ।
चैत्राद्यैः पृथगमुतः सद्घनचक्रास्तिद्वाद्विचादमरफलाधिभासयुक्तम् ॥
अत्रिघ्नं तिथिरहितं निरप्रचक्रांगांशादयं पृथगमुतोऽन्विपट्कलव्यैः ।
ऊनाहैर्विभूतमहर्गणो वै वारः प्राक् शरहतचक्रपुगणोऽब्जात् ॥

शक १२७२ चा वार

१४४२ - १२७२ = १७० ÷ ११ = भागाकार १५ चक्र, बाकी ५ × १२ = ६० - २ गतमास = ५८ मध्यममासगण + ३० (चक्र १५ × २) = ८८ + २४ ÷ ३३ = ३ अविकमास; ५८ म. मा. + ३ अ. मा. = ६१ मा. × ३० = १८३० - ११ = १८१९ + २ = १८२१ म. अ. १८२१ ÷ ६४ = २८ ग. ति. १८२१ - २८ = १७९३ अहंगण + ७५ = १८६८ ÷ ७ भागाकार २६६, बाकी ६. सोमवार नंतर मंगळवारपासून मोजल्यास ६ वा दिवस रविवार येतो.

शक १५७२ चा वार

१५७२ - १४४२ = १३० ÷ ११ = भागाकार ११ चक्र, बाकी ९ × १२ = १०८ + २ गतमास = ११० म. मासगण + ३२ = १४२ - ३३ = ४ अविक-मास; ११० + ४ = ११४ मासगण × ३० = ३४२० + ११ = ३४३१ + १ = ३४३२ ÷ ६४ = ५३ म. अ. ३४३२ - ५३ गततिथि = ३३७९ अहंगण + ५५ = ३४३४ ÷ ७ भागाकार ४६०, बाकी ४. मंगळवारपासून ४वा दिवस शुक्रवार येतो." (प्रास्ता. पा. ३१)

हा उतारा फार लांब झाला हे खरे, पण या अत्यंत महत्वाच्या मुद्याच्या बाब-तीत श्री. जोशी व विप्र यांचे म्हणणे काय आहे ते, त्याच्या म्हणण्याचा विपर्यास न होता अभ्यासकांच्या नजरेसमोर असावे म्हणून तो या ठिकाणी देणे आवश्यक आहे. हे सगळे विवेचन वाचले म्हणजे दि. व. पिल्ले यांच्या जंयंत खरोखरच चुका असून गणेश दैवज्ञाचे म्हणून श्री. विप्र यांनी भाडलेले मत बरोबर असले पाहिजे असे मऊदर्संनी वाटू लागते. पण याचा अधिक विचार करण्यापूर्वी काही गोष्टी प्रथम अभ्यासकांसमोर मांडतो :

दोयळ चुका : (१) 'अहंगण' हा शुद्ध शब्द, 'अहंगण' नव्हे

गणेश दैवज्ञाच्या या पद्धतीला या उताऱ्यात सर्वत्र 'अहंगण साधन' म्हणून म्हटले आहे. ही माहिती ज्यांनी दिली ते व्यळंय-बीड येथील ज्योतिषी श्री. गंगाधर त्रिवक जोशी, आणि ती निमूटपणे ज्यांनी स्वीकारली ते श्री. विप्र आणि या 'चिकित्सक आणि भाषाशास्त्रीय' आवृत्तीचे संपादक डॉ. हर्ष या सगळ्यांच्या मते हे 'गण साधन'

होय असे दिसते. वस्तुतः हे 'अहंगणसाधन' नसून 'अहंगणसाधन' होय. मूळ दोन्ही संस्कृत श्लोकांत 'अहंगण' शब्द स्पष्ट आहे. तरीही या विवेचनात त्याला सगळी-कडे 'अहंगण' म्हटले आहे. ही साधी चूक यांच्या लक्षात कशी आली नाही, याचे आश्चर्य वाटते.

(२) अभ्यासकांची दिशामूल

दुसरे असे की, 'इष्ट शक १४४२ पूर्वीचा असता' जे अहंगण साधन या संगोप-कांनी नमूद केले आहे ते वस्तुतः इष्ट शक १४४२ नंतरचा असतानाचे आहे. आणि 'इष्ट शक १४४२ नंतरचा' असताना जे दुसरे अहंगणसाधन नमूद केले आहे ते वस्तुतः इष्ट शक १४४२ पूर्वीचा असतानाचे आहे. प्रत्यक्ष गणित करताना मान योग्य त्याच रीतीचा अवलंब त्यांनी केला आहे यात शंका नाही. तथापि छापलेल्या उल्लेखावरून मात्र अभ्यासकांची मोठी दिशामूल होते. हेच पाहता की, छापलेल्या माहितीवरून १४४२ पूर्वीचा अहंगण काढावयाचा असला तर आरंभी त्या इष्ट शकातून १४४२ वजा करावयाचे आहेत. (- १४४२). पण इष्ट शक १४४२ पूर्वीचा म्हणजे त्याहून नेहमी लहानच आकडा जसणार. त्यातून १४४२ वजा करावयाचे कसे ? मोठ्या आकड्यातून १४४२ वजा घालता येतील. अर्थात, इष्ट शक १४४२ नंतरचा असला तरच ते शक्य होऊ शकेल. अगदी अशीच स्थिती दुसऱ्या रीतीसंबंधीचीही आहे. या महत्त्वाच्या बाबीकडेही संशोधकांपैकी कुणाचेच लक्ष गेलेले दिसत नाही.

(३) गणितातील उल्लेखही विनचूक नाहीत !

तिसरे असे की, त्यांनी केलेल्या गणितातही अरेच उल्लेख चुकीचे आहेत. उदा. १२७२ च्या गणितात १८२१ या मध्यम अहंगणाला ६४ ने भागल्यावर आलेल्या २८ ला ग. ति (गत तिथी) म्हटले आहे, ते वस्तुतः क्षयदिवस होत. १५७२ च्या उदाहरणात तर (मध्यम अहंगणाला) ६४ चा भाग देऊन आलेल्या सव्येलाच म. अ. म्हणजे मध्यम अहंगण म्हटले आहे. तेथेही क्षयदिवसच म्हणायला पाहिजे. आश्चर्य हे की याच ५३ या आ-उघाला लागलीच पुढे गततिथी म्हणूनही संबोधले आहे ! हे सगळेच मोठे मनोरंजक आहे !

रीतही चुकीची स्वीकारली !

ही अहंगणपद्धती, प्रस्तुत पोथी १२७२ ची आहे हे निश्चय करण्यासाठी मुद्दाम वापरलेली असल्यामुळे प्रथम ती तपासून पाहणे योग्य होईल. ती मूदम दृष्टीने तपासून पाहिली म्हणजे श्री. ग. त्रि. जोशी यांनी मुंबविलेल्या आणि श्री. विप्र आणि डॉ. हर्ष यांनी स्वीकारलेली रीतही चुकीची आहे, असे दिसून येते. गणेश देवशाने सांगितलेली रीत या तिघांनाही बरोबर वाटलीच नाही, असे दुर्दैवाने म्हणण्याची

पाळी आली आहे. अर्थात गणेशदेवज्ञांची रीत नीट समजावून न घेता त्यांनी उदाहरणे केलेली असल्यामुळे ती सर्व चुकलेली आहेत, असे आरंभीच स्पष्टपणे सांगणे अवश्य आहे.

वार काढण्याची खरी रीत

१४४२ पूर्वीच्या शकादिकांवरून, वार काढायचा असल्यास, 'द्व्यब्धीद्राः शक-
रहितास्ततो भवाम्' या श्लोकात सांगितलेली रीत घ्यावी लागते; आणि १४४२
नंतरच्या शकादिकांवरून वार काढायचा असल्यास 'द्व्यब्धीन्द्रोनितशाक ईश-
हृत्फलं स्यात्' या श्लोकातील रीत घ्यावी लागते, हे मागे केलेल्या विवेचनावरून
रसात आलेच असेल. १४४२ नंतरच्या शकावरून वार काढण्यासाठी, दिलेल्या
रीतीने अहर्गण काढल्यानंतर मग 'वारः स्यात् शरहतचक्रयुगणोऽज्ञात्' म्हणजे
चक्राला पाचाने गुणून आलेला गुणाकार त्या अहर्गणात मिळवावा लागतो, आणि
आलेल्या संख्येला ७ ने भागून साली जी याकी उरेल तितके दिवस अज्ञापासून
पुढे मोजले म्हणजे तो वार येतो. ग्रहलापवातील रीतीचा आरंभकाल १४४२ चैत्र
शु. १ मंगळवार असल्यामुळे वार सोमवारपासून पुढे (म्हिला मागे) मोजावे
लागतात. अर्ध म्हणजे शून्य=सोमवार; त्याच्यापुढे १ = मंगळवार, २ = बुधवार
बगैरे. या रीतीप्रमाणेच श्री. विप्र यांनी १५७२ च्या शकानुसार वार काढून दाख-
विला आहे; तो बरोबर आहे. पण त्याचा विचार मागाहून करू.

१४४२ पूर्वीचा वार काढताना -

आता १४४२ पूर्वीच्या शकावरून वार काढताना शेवटी काय केले पाहिजे ते पाहू.
श्लोकात सांगितलेल्या रीतीने अहर्गण काढल्यानंतर 'वारः प्राक् शरहतचक्रयुग-
णोऽज्ञात्' या रीतीने वार निश्चित करला येतो. यातील प्राक् शब्द विमरता कामा नये.
श्लोकातील रीतीने अहर्गण काढल्यावर त्यान, चक्राला ५ ने गुणून आलेला गुणाकार
मिळवावा; मग त्या संख्येला ७ ने भागून जी याकी उरेल तितके दिवस मागे
मोजून वार काढावा, असा या शेवटच्या चरणाचा अर्थ आहे. 'अज्ञात् प्राक् वारः'
म्हणजे अज्ञापासून मागे मोजून वार काढावा, असे त्यात म्हटले आहे. पण श्री. जोशी
आणि विप्र यांनी याही ठिकाणी, पूर्वीच्या रीतीप्रमाणे, सोमवारपासून १, २, ३
बगैरे अगे पुढेच दिवस मोजलेले आढळतात. उदा : १२७२ चा वार काढताना शेवटी
याकी ६ उरलेली आहे. म्हणून सोमवार पुढे ६ दिवस मोजून त्यांनी रविवार सिद्ध
केला आहे. पण श्लोकातील रीतीप्रमाणे ६ दिवस पुढे न मोजता मागे मोजायला
पाहिजेत हे स्पष्ट आहे. तसे केले म्हणजे १२७२ ला दिलेल्या तिथीवरून वार येतो
तो सोमवारच्या मागचा ६ वा दिवस म्हणजे १ = रवी; २ = मनी; ३ = शुक्र;
४ = गुरु; ५ = बुध आणि ६ = मंगळवार. तेव्हा ग्रहलापकीय अहर्गण पद्धतीने
१२७२ ज्येष्ठ शुद्ध १२ ला मंगळवार येतो; रविवार नव्हे. पिल्ले यांच्या जंमो-

प्रमाणे १२७२ ज्ये. शु. १२ ला बुधवार येतो. यावरून विल्ल्यांचे गणित ग्रहलाघवाला फारसे मोडून नाही हे दिसून येईल. (दुसरेच नाही तर ग्रहलाघवाय रीतीनेदेखील १२७२ ज्ये. शु. १२ ला विल्ले—जशीप्रमाणे बुधवारही येऊ शकतो, हे मी पुढे दाखविणारच आहे.) तेव्हा, विल्ले याच्या जशीने काय किंवा ग्रहलाघवाय पद्धतीने काय, शके १२७२ ज्येष्ठ शु. १२ ला रविवार येत नाही. रविवार तर नार्हाच, पण त्याच्या अलीकडचा किंवा पलीकडचा असाही वार येत नाही. तेव्हा पांयोतील तिसरीवार शके १२७२ ला लागू पडत नाही. उलट ती शके १५७२ ला अधिक चांगल्या रीतीने लागू पडते. म्हणून पांयोतील शक १५७२ विक्रमी संवत्सर ज्येष्ठ शु. १२ (रविवार) हाच निश्चित आहे.

— 'महाराष्ट्र', ८ सप्टेंबर १९४७

— ३ —

‘प्राक्’ शब्दाकडे दुर्लक्ष

श्री. जोशी, विप्र आदी मंडळींची शके १४४२ पूर्वीच्या शयमासादिवरून अहर्गण सापनेने वार काढण्याची रीत चुकली याचे मुख्य कारण ‘प्राक्’ शब्दाकडे त्यांचे झालेले दुर्लक्ष हे होय. १४४२ नंतरच्या आणि त्या पूर्वीच्या असा दोनही काळातील शकाचे अहर्गण काढून त्यावरून वार निश्चित करण्याच्या दोन्ही रीतीतील फरक सोपून काढण्यासाठी ज्या बेळी हे दोन्ही श्लोक वारफार्दने बाबले तेव्हा ‘प्राक्’ शब्दाकडे लक्ष वेचले गेले. श्री. जोशी यांनी १२७२ व १५७२ ची केलेली गणिते तपासून पाहण्याची विनंती मागपूर येथील सुप्रसिद्ध ज्योतिषी श्री. गंगाधर रामचंद्र देव यांना आम्ही केली होती. तेव्हा त्यांनीही नेमकी तीच चूक लक्षात आणून दिली. त्यामुळे तर श्री. जोशी यांच्याकडून झालेल्या चुकोविषयी यत्किंचित शका राहिली नाही.

गोडबोले व गद्रे यांचे भाषांतर

तथापि श्री. जोशी आदी मंडळींकडून ही चूक होण्याचे खरे कारण निराळेच दिसते. गणेश दैवज्ञकृत ग्रहलाघवाचे उदाहरणासहित मराठी भाषांतर श्री. कुण्ड-शास्त्री गोडबोले आणि श्री. वामुदेव कुण्ड जोशी-गद्रे या दोघांनी मिळून प्रसिद्ध केलेले आहे. त्याच्या आतापर्यंत अनेक आवृत्त्या प्रसिद्ध झालेल्या आहेत. महाराष्ट्रातील बहुतेक ज्योतिष्याजवळ सामान्येकडून ग्रहलाघवाची हीच भाषांतरित आवृत्ती आढळते. या भाषांतरात ‘प्राक्’ शब्दासंबंधी अशीच चूक झालेली आहे. अहर्गण काढल्यावर चक्रास ५ नी गुणून त्यात ‘अहर्गण मिळवावा आणि बेरजेस ७ नी भागून बाकी मात्र ध्यावी. मग ती बाकी शून्य असेल तर सोमवार, १ असेल तर मंगळवार, या रीतीने वार आणावा.’ असे त्यांनी ‘वारः प्राक् शरहत्युगणीज्जात्’

चे भापांतर केले आहे. (आवृत्ती ६, पा. १५२). अर्थात, त्यांनी अब्ज = सोमवार पासून पुढे दिवस मोजायला सांगितले आहेत. पण 'प्राक्' शब्दाचा तसा अर्थ मुळीच होत नाही. इतकेही करून याच रीतीने त्यांनी केलेल्या उदाहरणात इष्ट वार बरोबर साधून दाखविला असल्याचे श्री. गं. रा. देव यांच्या निदर्शनाला आणले तेव्हा ते गणित उघड उघड चुकले आहे असे त्यांनी आपले स्पष्ट मत सांगितले. श्री. गोडबोले व गद्रे यांनी छापलेल्या ग्रहलाघवाच्या पूर्वीच्या आवृत्त्यांतही हे भापांतर व गणित असेच चुकीचे दिले आहे.

भारद्वाजांचे हिंदी भापांतर

ग्रहलाघवाची, पंडित रामस्वरूप भारद्वाजांनी हिंदी भापांतरासहीत प्रसिद्ध केलेली एक आवृत्ती मला पाहायला सापडली. (संवत् १८९१, प्रका. - सेमराज श्रीकृष्णदास, श्री बेंकटेश्वर स्टीम प्रेस, मुंबई.) यातही 'वारः प्राक् शरहतयुग्मणोऽब्जात्' या ओळीचे, श्री. गोडबोले आणि श्री. गद्रे यांनी केलेल्या भापातराप्रमाणेच चुकीचे भापांतर व तेच उदाहरण दिलेले आहे.

ग्रहलाघवावरील टीकाच मुळी चुकीची

गोधाअंती असे आढळले की, ग्रहलाघवावरील ज्या एका संस्कृत टीकेवरून हे भापांतर व उदाहरण या भापांतरकारांनी दिलेले आहे, ती टीकाच मुळात चुकीची आहे. गणेश दैवज्ञाच्या ग्रहलाघवावरील अशा दोनच टीका प्रसिद्ध आहेत. एक 'मल्लारी दैवज्ञ' याची (लेखनकाल शके १५२४) आणि दुसरी 'विश्वनाथ' याची. (लेखनकाल शके १५३४ च्या सुमाराची) ग्रहलाघवावरील या दोन टीकांचा उल्लेख श्री. गकर दाढाजी दीक्षित यांनी आपल्या 'भारतीय ज्योतिःशास्त्र' या प्रयात केलेला आहे. (पा. २६६). मी या दोन्ही टीका काळजीपूर्वक पाहिल्या. मल्लारी दैवज्ञाच्या टीकेत नुसती उपपत्ती आहे, तर विश्वनाथी टीकेत उदाहरण आहे. 'द्वचव्यीन्द्राः शकरहितास्ततो भवाप्त' या, इष्ट शक १४४२ च्या पूर्वीचा असताना अहर्गण साधनाची रीत सांगणाऱ्या श्लोकावर मल्लारीने 'स्पष्टार्थमिदम्' एवढेच लिहिले आहे; तर विश्वनाथाने शके १४४१ आपाढ शुद्ध १५ (बुधवार) या शकफाळाचे अहर्गण उदाहरणाने काढून दाखवून शेवटी बुधवार सिद्ध केला आहे. (हेच उदाहरण श्री. गोडबोले व पंडित रामस्वरूप भारद्वाज यांनी जसेचे तसे घेतलेले आहे.) त्यात उपरिनिर्दिष्ट श्लोकातील शेवटच्या चरणामधील रीतीचे उदाहरण देताना 'शरहतचक्रयुक् अहर्गणः २८२ । सप्त तष्टो जातो बुधवासरः' असे म्हटले आहे. बाकी २ राहिली असून वार ज्या अर्थी बुधवार सांगितला आहे, त्या अर्थी अब्जान् = सोमवारपासून दिवस पुढे मोजायचे असाच अर्थ विश्वनाथाला अभिप्रेत दिसतो. विश्वनाथाचीच उदाहरणे श्री. गोडबोले आणि पंडित रामस्वरूप

भारद्वाज यांनी दिलेली अगल्यामुळे त्यांनी विद्वनायाच्या नापांतराचा अनुवाद केलेला उषट उषट दिमतो.

श्री. गं. रा. देव यांचे मत

विद्वनाय, गोडबोले आणि भारद्वाज यांनी दिलेले उदाहरण चुकलेले आहे. यांचे श्री. ग. रा. देव यांच्या मते मुख्य कारण असे आहे की, शके १४४१ मध्ये अधिक मास आलेला आहे; हे बरील घ्यक्नीपैकी कुणीच लक्षात घेतलेले नाही. ज्या वर्षी अधिक मास असतो त्या वर्षीच अहर्गण निराळ्या रीतीने काढावे लागतात. तसे त्यांनी केले नाही, ही एक चूक; आणि शिवाय, शेवटी उरलेले दिवस पुढे न मोजता मागे मोजायला पाहिजेत हे लक्षात न घेता बरील ज्योतिष्यांनी ते पुढे मोजले आहेत ही त्याची दुसरी चूक. विद्वनायाच्या या उदाहरणाच्या दावतीत, नागपूर येथील सुप्रसिद्ध ज्योतिर्गणितज्ञ डॉ. दत्तरी यांचेही बरीलप्रमाणेच स्पष्ट मत आहे.

म. म. सुधाकर द्विवेदी यांचे मत

काशी येथील 'यवीम्स' कॉलेजमधील महामहोपाध्याय सुधाकर द्विवेदी यांनी स्वतः प्रह्लादपावर 'सुधाकर' नावाची सस्कृत टीका लिहिली आहे. मल्लारी, विद्वनाय व आपली 'सुधाकर' या तिन्ही टीकासहित त्यांनी इ. स. १९०४ मध्ये 'प्रह्लादपावरणम्' हा ग्रंथ प्रसिद्ध केला आहे. त्यांनी बरील इशोकावरील आपल्या टीकेत (पा. ३८५) 'ग्रन्थारम्भवारात् सोमात् प्राग्वणतयाऽनीष्टो वारो भवेदिति' असे म्हटले आहे. न्यावरून त्यांच्या मते १४४२ पूर्वीच्या शकाचा वार काढताना सोमवारपासून मागे दिवस (याची राहिलेले) मोजावे लागताना हे दिमत आणि मूळ इशोकाचा तोच अर्थ स्पष्ट आहे.

डॉ. दत्तरी यांचे मत

'प्राक्' शब्दाचा वर दर्शविलेला अर्थ नागपूरचे सुप्रसिद्ध ज्योतिर्गणितज्ञ विद्वद्रत्न डॉ. भाऊजी दत्तरी यांनीही केला आहे. त्यांनी लिहिलेल्या 'करणकल्पलता' या ग्रंथात (पा. ७९) शके १८३० पूर्वीच्या शकाचे अहर्गणादी साधन पुढीलप्रमाणे दिलेले आहे.

अहर्गणोज्ञात् हतचक्रम् स

तष्टो नर्गः पूज्यदिनादिन प्राक्

याचा त्यांनीच दिलेला अर्थ असा आहे की 'या अहर्गणात चक्रास ५ ने गुणून तो गुणाकार मिळवावा. त्यास ७ ने तष्ट करावे व तष्ट करून येईल ते सातानून वजा करावे म्हणजे गुहवारपासून (कारण त्याच्या ग्रंथातील आरमकाळ शके १८३० च. सु. १ गुरुवार हा आहे) वार येतो'

यात, ७ ने भाग दिल्यानंतर जी बाकी राहिल ती ७ मधून वजा करावयाला सांगितली आणि मग गुरुवारपासून पुढे मोजायला सांगितले आहे. ७ चा भाग दिल्यावर बाकी राहिलेल्या संख्येप्रमाणे पूज्यापासून मागे मोजणे काय किंवा ती बाकी राहिलेली संख्या सातातून वजा करून मग त्या बाकीप्रमाणे पुढे मोजणे काय सारखेच आहे हे तज्ज्ञांच्या लक्षात येईलच. उदा: ग्रहलाघवीम पद्धतीने शेवटी बाकी २ उरली असे समजा. सोमवारपासून मागे मोजले तर १ = रवि व २ = शनिवार येतो. ही २ ची बाकी सातातून वजा केली तर शिल्लक ५ येते. सोमवारपासून ५ दिवस पुढे मोजले तर १ = मंगळ, २ = बुध, ३ = गुरु, ४ = शुक, व ५ = शनिवार येतो. यावरूनच 'अब्जात् प्राक्' म्हणजे, शून्य = सोमवारपासून मागे मोजणे म्हणजे प्राक्गणन करणेच (इष्ट शक १४४२ पूर्वीच्या वर्षाचा अहर्गण व वार काढताना) अवश्य आहे लक्षात येईल.

‘केतकी ग्रहगणित’ कारांचे मत

आजही एक पुरावा सादर करता येण्यासारखा आहे. ‘केतकी ग्रहगणिता’त पा. ७९ वर शके १८०२ पूर्वीच्या चक्रकालाचे अहर्गणसाधन दिले आहे. त्यात ‘वारः प्राग्गुणहतवक्रगुणोऽब्जात्, ? असे म्हटले आहे; आणि त्याबरोल टीकेत ‘अहर्गणे त्रिगुणचक्रमुक्ते सप्ततष्टे सति वारसोप तत् सप्तभ्यो विशोत्थ जन्तितो वारः’ असे स्पष्ट केले आहे. म्हणजे बाकी राहिल ती ७ मधून वजा करून मग पुढे मोजावे (म्हणजे पहिल्या बाकीप्रमाणे अब्जापासून मागे मोजावे.) यावरूनही ‘प्राक्’ चा अर्थ स्पष्ट होईल.

जोशी, विप्र व हर्ष यांची चूक

हा प्रश्न लक्षात घेता म्हणजे ग्रहलाघवीय पद्धतीने शके १४४२ च्या पूर्वीचा अहर्गण साधल्यावर काय करावयाला पाहिजे त्याची स्पष्ट कल्पना येईल. श्री. जोशी, विप्र आणि डॉ. हर्ष यांनी शके १२७२ या अहर्गण काढल्यावर त्यात चक्राचा पाच-पट मिळवून, त्या संख्येला ७ नि मागून जी बाकी राहिली (म्ह. ६) तितके दिवस अब्जापासून पुढे मोजले आहेत (म्हणजे प्राक्गणन न करता पुरोगणन केले आहे) व रविवार सिद्ध केला आहे. (प्रास्ता., पा. ३१) ही चूक होय. अब्जापासून तितके दिवस मागे मोजायला पाहिजेत किंवा ती बाकी ७ मधून वजा करून राहिलेले दिवस पुढे मोजायला पाहिजेत. जसे केले म्हणजे, अब्जापासून मागे ६ दिवस = मंगळवार येतो (किंवा ही ६ बाकी ७ मधून वजा करून आलेले दिवस १ पुढे मोजले तरी मंगळवारच येतो.) अर्थात, शके १२७२ विक्रमी सवत्सर, ज्येष्ठ शु. १२ ला ग्रहलाघव पद्धतीने मंगळवार येतो; श्री. जोशी, विप्र व हर्ष समजतात त्याप्रमाणे रविवार येत नाही. म्हणून, ‘ज्ञानदेवी’च्या हर्ष-संपादित सिद्धनाथसंहितेची पोथी शके १२७२ ची सात नाही, हे निश्चित होय.

‘नरसिंह’ ग्रंथ

गणेश देवशास्त्र्या ग्रहलाघवाप्रमाणेच ‘नरसिंह’ या नावाच्या तैत्तिरीय लिखीतील पण सस्त्र ग्रंथाचेही प्रमाण श्री. जोशी, विप्र व हर्षे यांनी आपल्या समयनार्य सादर केले आहे. ‘त्यातील रीतीप्रमाणे करून पाहताही शक १२७२ ज्ये. शु. १२ या रविवार येतो’ असे त्यांचे म्हणणे आहे. (प्रास्ता. पा. ३१) नरसिंह ग्रंथातील हा श्लोक असा :

‘शाकः सुगन्धिवंद्रोनी (-१३३३) इम्यस्तोऽर्क (× १२) मामयुक् पृथक्.. ‘वगैरे यातील पहिल्या घटनाकडे नजर टाकली तर, दिलेल्या शकानून १३३३ वजा करायचे आहेत हे प्रारंभीच दिते. अर्थात, दिलेला किंवा इष्ट शक १३३३ नंतरचाच असला पाहिजे. तेव्हा, हा इतोहातील रीतीप्रमाणे फार झाले तर शके १३३३ नंतरच्या वर्षांचा अहर्गण काढून त्यावरून यार कोणता ते निश्चित करता येईल. पण, १३३३ पूर्वीच्या शकाच्या बाबतीत या श्लोकातील रीती काय कामाची? तिच्यावरून १३३३ पूर्वीच्या शकाचे, अर्थात, (आपल्या) १२७२ ज्येष्ठ शु. १२, चे अहर्गण कसे काढता येणार? आणि वार निश्चित कसा करता येणार? १३३३ नंतरच्या शकासाठी घरील श्लोकातील रीत असून कदाचिन्, १३३३ पूर्वीच्या शकासाठी आपली निराळी रीत ‘नरसिंह’ ग्रंथात दिलेली असणे शक्य आहे. पण ती मात्र श्री. जोशी वगैरेंनी या ठिकाणां उद्धृत केलेली नाही. तेव्हा तिचे निरीक्षण व परीक्षण करता येणे शक्य नाही.

श्री. अ. मा. बाघोलीकर

श्री. अ. मा. बाघोलीकर यांच्या बृहत्पचांगफलादर्शाचेही आता निराळे परीक्षण करण्याची गरज राहिलेली नाही. ती ग्रंथ ग्रहलाघवादिकांच्या साह्यानेच तयार केलेला असल्यामुळे त्यात या बाबतीत गव्हीन असे काही नाही. श्री. जोशी वगैरेंचा मुख्य भर ग्रहलाघवावर असल्यामुळे व त्यातील रीतीचा त्यांनी केलेला चुकीचा उपयोग वर दाखवून दिला असल्यामुळे ‘बृहत्पचांगफलादर्श’कडे लक्ष देण्यात आता कलापव्ययावाचून दुसरे काय हाती पडणार? तथापि, हा ग्रंथही मी पाहिला. त्यात, दिलेल्या शककालावरून वार काढण्याची निश्चित व स्वतंत्र रीत अढळली नाही. असल्यास ती माझ्या लक्षात आली नाही, एवढे या ठिकाणी नमूद करावेसे वाटते.

दि. व. पिल्ले यांची जंत्री बरोबर आहे

आपल्या अहर्गणसाधनाच्या रीतीचा विस्तृत प्रपंच करून श्री. जोशी आदी मंडळींनी पिल्ले यांची जंत्री चुकीची ठरविण्याचा केलेला प्रयत्न अगदीच अयोग्य असल्याचे वरील विवेचनावरून दिसून येईल. आपल्या पोथीतील शकवाराशी (आणि तोही १२७२ या चुकीच्या शकाच्या बाबतीत) पिल्ले यांच्या जंत्रीचा मेळ

बसत नाही म्हणून ' पिल्ले यांच्या जंत्रीतच काही घोटाळा असण्याचा संभव जास्त ' (प्रास्ता. पा. ३२) असे त्यांनी म्हटले आहे. कालनिर्णयाच्या दृष्टीने हा महत्त्वाचा मुद्दा आहे. म्हणून त्याचा विस्तारपूर्वक विचार करणे आवश्यक आहे.

—महाराष्ट्र, १५ सप्टेंबर १९४७

— ४ —

शिलालेखातील तारखांची तपासणी

शिलालेख-ताम्रपटात उल्लेखिलेले शकवार पिल्ले यांच्या जंत्रीप्रमाणे चुकीचे आहेत; पण ते अहर्गण पद्धतीने मात्र अगदी बरोबर येतात. पिल्ले यांची जंत्री प्रमाण मानून त्यातील शकवाराप्रमाणे शिलालेख-ताम्रपटातील चार वर्गरे जुळत नाहीत. प्राचीन काळातील अनेक शिलालेख व ताम्रपटे खोदणाऱे शिल्पकार, राजेजबाबे व आपल्या ग्रंथाची मिती व चार निर्दिष्ट करणारे विद्वान ग्रंथकार व प्रतकार यांना मितीबाराचे बरोबर स्मरण राहत नाही असे शोचनीय अनुमान काढण्याची पाळी संशोधकांस.. येते ' (प्रास्ता. पा. ३२) असे श्री. जोशी वर्गरेचे म्हणणे आहे. तेव्हा ' प्रत्येक गोष्ट पुढर्तानुसार करणाऱ्या व पदरी नामांकित ज्योतिषी बाळगणाऱ्या राजेराजबाड्यांना चुक ठरविण्यापेक्षा पिल्लेच कोठे तरी चुकत असावेत असे अनुमान करणे योग्य होईल. ' (प्रास्ता. पा. ३२) असा दावा त्यांनी मांडला आहे आणि आपल्या मताच्या समर्थनार्थ एका शिलालेखाचे व एका ताम्रपटाचे उदाहरण दिले आहे. ती उदाहरणे तपासून पाहू.

(१) कदंब मारडदेव याचा सावरगाव येथील शिलालेख (शके १०८६) आणि (२) चालुक्य अरिकेसरिन् याचा परमणी ताम्रपट (शके ८८८) यातील शककाल पिल्ले यांच्या जंत्रीप्रमाणे चुकतात पण ते अहर्गणपद्धतीने बरोबर येतात असे श्री. जोशी, विप्र व हर्ष यांनी दाखविले आहे (प्रास्ता. पा. ३२). पण, त्यांनी अहर्गणाच्या ज्या रीतीने यातील चार सिद्ध केले आहेत ती रीतच त्यांनी चुकीने वापरली असल्यामुळे या दोहोसंबंधीचे त्याचे निर्णयही चुकले आहेत हे आता निराळे सांगायला नको. उदा:- (१) शके १०८६ तारणनाम संवत्सर आश्विन शुद्ध १ गुरुवार हा कदंब मारडदेवाच्या शिलालेखातील काल अहर्गण-पद्धतीने तपासून पाहिला तर बरोबर ठरत नाही. अहर्गणात चक्राची ५ पट मिळवून आलेल्या संख्येला ७ ने भागून शिल्लक ३ उरली. अर्चात म्हणजे सोमवारपासून मागे ३ दिवस मोजले तर, गुरुवार येतो.

संफ-निरेकचा नियम

या अहर्गण पद्धतीने ' चार ' काढताना एका नियमाचा उल्लेख श्री. जोशी, विप्र

व हर्षे यांनी केला नाही. तो नियम असा की, वज्रापातून यांनी पुढे किंवा मागे मोजून इष्ट वार साधावा, हे खरे; पण तो वार इष्ट वाराशी जुळत नसला तर अहर्गणात १ अधिक मिळविण्याची किंवा वजा करणाची सवलत आहे. ग्रहलाघवा-तील श्लोकाने मागितलेल्या रीती या 'मध्यमाधिकारा'तील आहेत. त्यावरून वार बरोबर येतो तो सुमारचा, तसा तो न आला तर वर सांगितल्याप्रमाणे एक दिवस मागे किंवा पुढे अधिक मोजणे आवश्यक होते. 'द्वयस्त्रीन्द्रो नितशाक—' या श्लोकावरील टीकेत, 'वारः स्यात्, चेन्न तर्हि सोऽहर्गणो वारायै संको निरेको वा कर्तव्य.' असे स्पष्ट केले असून आपल्या म्हणण्याच्या पुष्टीर्थ 'अमीष्टवाराय-महर्गणश्चेत् संको निरेकस्तिथयामि तद्वत्' असा 'सिद्धान्तशिरोमणी'तील श्लोक उद्धृत केला आहे. गोढबोले यांनी आपल्या भाषांतरात 'या रीतीने जो वार येईल तो आणि इष्ट वार हे बरोबर मिळतील; कदाचित् न मिळतील, तर अहर्गणात एक अधिक किंवा उणा करून इष्ट वार किंवा अहर्गणोत्पन्न वार हे बरोबर मिळतील असे करावे.' या शब्दांत हे स्पष्ट केले आहे.

'करणकरपलते'त डॉ. दप्तरी यांनी हा नियम पुढीलप्रमाणे सांगितला आहे :

अमीष्टवारायमहर्गणश्चेत्

संको निरेको ह्ययवा विधेयः ।

— हा वार ज्या दिवसाचे गणित करावयाचे असेल त्या वाराशी जुळत नसल्यास तो जुळण्याकरिता अहर्गणात १ कमी किंवा जास्त करावा. (क. क. लना, पृ. ७९) 'केतकीग्रहगणितात'ही ही गोष्ट स्पष्ट सांगितलेली आहे. यावरून, अहर्गण-माघनाने आलेला वार इष्ट वाराशी जुळत नसला तर मागे किंवा पुढे एक दिवस मोजायला हरबत नाही हे दिसून येईल.

या दृष्टीने विचार केला तर शके १०८६ आश्विन शु. १ ला अहर्गणाने आलेल्या शुक्रवारपासून मागे एक दिवस गेल्या तर शिलालेखातील इष्ट शुक्रवार मिळू शकतो. (आणि पुढे एक दिवस गेल्या तर पिल्ले याच्या जन्मातील शनिवार सिद्ध होतो.) आता शिलालेखातील शुक्रवार बरोबर घरायचा की पिल्ले याचा शनिवार बरोबर मानायचा याचा विचार नंतर करू.

(२) चालुक्य अरिकेसरित् याच्या परमणी ताम्रपटात 'शके ८८८ वैशाख शु. १५ बुधवार' आहे. चतुर्कोच्या गणिताने श्री. जोगी यांनी तो बुधवार मिळू केला आहे. वर सांगितलेल्या पद्धतीने याची राहिलेले दोन दिवस मागे मोडले म्हणजे अहर्गण पद्धतीने ८८८ वैशाख शु. १५ ला शनिवार येतो. पिल्ले जन्मीनमार तो रविवार आणि ताम्रपटात तो बुधवार आहे. तेव्हा अहर्गणाने आलेला वार पिल्ले याच्या जन्मीसोबत अधिक जुळता आहे. कारण मूक-निरेकाच्या नियमाने शनिवारच्या पुढे एक दिवस मोजून दियमाप्रमाणे रविवार सहज मिळू शकतो. मागे मोजल्यास फार तर शुक्रवार सिद्ध होईल; पण ताम्रपटातला बुधवार नाही.

शिलालेख-ताम्रपटांतील कालोल्लेख अचूक असतात काय ?

आता प्रश्न असा की, शिलालेख व ताम्रपट यांतील काळ विनचूक मानून गणेश दैवज्ञाचा चूक म्हणायला श्री. जोशी, विप्र व हर्षे तयार आहेत काय ? या बाबतीतली खरी गोष्ट अशी दिसते की, शिलालेख व ताम्रपट हे लेखकाकडून कोरण्यात, किंवा त्यांना सांगण्यात चूक होणे संभवनीय असते. म्हणून त्यांना विनचूक मानणे योग्य होणार नाही. आता हेच पाहू ना की, गणेश दैवज्ञाची पद्धती ही 'अहर्गण' पद्धती असून व तसा श्लोकात स्पष्ट उल्लेख असूनही श्री. जोशी यांच्यासारख्या ज्योतिषज्ञानी आणि श्री. विप्र व डॉ. हर्षे यांच्यासारख्या संशोधकांनी त्याचे 'अहर्गण' असे रूप केलेच की नाही ? आणि 'इष्ट शक १४४२ पूर्वाचा असता' अहर्गण साधनाच्या श्लोकावर 'इष्ट शक १४४२ मंतरचा असता' असे, तसेच 'इष्ट शक १४४२ पूर्वाचा असता' असे जेथे पाहिजे होते तेथे '१४४२ मंतरचा असता' असे चुकीचे लिहिलेच की नाही ! हे हस्तदोष असतील हे मान्य आहे. पण ते अत्यंत साक्षेपा ज्योतिषी, आणि पाश्चात्य देशातून संशोधन पद्धतीचे शिक्षण घेऊन आलेले आधुनिक साक्षेपा संशोधक यांच्याकडूनही होतात. तेव्हा पूर्वीच्या शिलालेख-ताम्रपटातून शकवार निर्देशाच्या बाबतीत हस्तदोष मुळी झालेच असतील असे निश्चित घळून चालणे योग्य नाही. डॉ. हर्षे यांनी आपल्या प्रास्ताविक विवेचनात, पृष्ठ ५५ व्या पानावर 'लिपिविग्न्यास' शास्त्राचे अभ्यासक डॉ. मो. गं. दीक्षित यांचा जो अभिप्राय दाखल केला आहे तोच पाहूया म्हणजे झाले. डॉ. दीक्षित म्हणतात की, "प्राचीन शिलालेख, ताम्रपट... कोरणांचे भाषेचे ज्ञान घेताचे असल्यामुळे बहुधा त्यांच्या अज्ञानामुळे झालेल्या पुष्कळशा चुका असल्या लेखात दाढळून येतात." आता, लिपिविग्न्यासशास्त्रज्ञ डॉ. दीक्षित यांचा हा अभिप्राय आणि "प्राचीन काळातील अनेक शिलालेख व ताम्रपत्रे खोदणारे शिल्पकार, राजेरजवाडे व आपल्या ग्रंथांची मित्ती व वार निर्दिष्ट करणारे विद्वान श्रमकार व प्रतकार यांना मितिवाराचे बरीवर स्मरण राहत नाही, असे शोचनीय अनुमान काढण्याची पाळी... येते" (प्रास्ता. पा. ३२) हा ज्योतिषशास्त्रज्ञ श्री. जोशी व विप्र यांचा अभिप्राय यांची मंगती कशी लावावयाची ?

पिल्ले जंत्री आणि अहर्गणसाधन

तथापी, पिल्ले यांच्या गणितात चूक नसेलच असेही मला म्हणावयाचे नाही. तो तज्ज्ञांचा प्रश्न आहे. पण या बाबतीत डॉ. भाऊबो इष्टरी, श्री. देव वांरे ज्योतिषविदांना या विचारले तेव्हा त्यांनी, पिल्ले यांच्या गणितात चूक असणे सहसा संभवत नाही, असे आपले मत सांगितले. अनेक वर्षांचे पंचांग एकाच वेळा मुसूत्र पद्धतीने तयार करतांना चूक राहणे शक्य होत नाही, असे त्यांचे म्हणणे आहे.

शिलालेख-ताम्रपटातील शकवार हे अहर्गण पद्धतीने बरोबर येनात (आणि तेही जोशीच्या दृष्टीने पुढे मोजून) आणि ते पिल्ले यांच्या जंत्रीत चुकतात, असे दाखविण्याचा डॉ. हर्ष याचा रोख अमृत्यामुळे मी शके १४४२ पूर्वार्धाच्या जवळ जवळ २० शिलालेख-ताम्रपटांतील शकवार अहर्गण-पद्धतीने तपासून पाहिले व ते पिल्ले यांच्या जंत्रीशीही ताडून पाहिले तेव्हा असे आढळता आले की, अहर्गण पद्धतीने अहर्गणात चक्राची पाचपट मिळवून आलेल्या सव्वेला ७ नी भागल्यावर राहिलेले दिवस पुढे मोजले तर बरोबर येत नाही. पण भागे मोजले तर तो बहुधा बरोबर येतो; आणि पिल्ले यांच्या जंत्रीशीही तो जुळतो. त्यातून काही निवडक उदाहरणे येथे देतो.

(१) गंडारादित्य शिलाहार याचा ताम्रपट. शके १०३७ मन्मथ संवत्सर, कार्तिक शु. ८ बुधवार. (द. म. इ. सा. खंड १, पा. ३३) १४४२ - १०३७ = ४०५ ÷ ११ = भागाकार ३६ चक्र; बाकी ९ × १२ = १०८ - ७ ग. मा. = १०१ म. मा. ग. + ७२ (चक्र ३६ × २) + २४ = १९७ ÷ ३३ = अ. मा.; १०१. म. मा. ग. + ५ अ. मा. = १०६ मा. ग. × ३० = ३१८० - ७ ग. ति. = ३१७३ + ६ (चक्र ÷ ६) = ३१७९. म. अहर्गण ÷ ६४ = ४९ स. दि.; ३१७९ म. अहर्गण - ४९ स. दि. = ३१३० अहर्गण + १८० (चक्र × ५) = ३३१० ÷ ७ = भागाकार ४७२; बाकी ६. भागे मोजून मंगळवार. (पुढे मोजून रविवार. चूक) निरेक करून बुधवार. पिल्ले यांच्या जंत्रीतही बुधवारच आहे.

(२) जैत्र सावंताचा मराठी ताम्रपट. शके ११२४ हनुमंती संवत्सर, चैत्र शु. १ रविवार. (द. म. इ. सा. खंड ३, पा. ६३). १४४२ - ११२४ = ३१८ ÷ ११ भागाकार २८ चक्र; बाकी १० × १२ = १२० - ० ग. मा. = १२० म. मा. ग. + ५६ (चक्र × २) + २४ = २०० ÷ ३३ = ६. अ. मा.; १२० म. मा. ग. + ६ अ. मा. = १२६ मा. ग. × ३० = ३७८० - ०. ग. ति. = ३७८० + ४ (चक्र ÷ ६) = ३७८४ म. अहर्गण ÷ ६४ = ५९ स. दि., ३७८४ म. अ. - ५९ स. दि. = ३७२५. अहर्गण + १४० (चक्र × ५) = ३८६५ ÷ ७ = भागाकार ५५२. बाकी १ = भागे मोजून रविवार. (पुढे मोजून मंगळवार. चूक) पिल्ले जंत्रीत सोमवार पण रविवारी सूर्योदयानंतर २ तान ५० मिनिटांनी अमावास्या संपते व पुढील तिथी सुरू होते.

(३) कोल्हापूर येथील शिलालेख. २. शके ११८७ त्रयोदश संवत्सर. माघ शु. १५ शुक्रवार. (द. म. इ. सा. खंड ३, पा. २०). १४४२ - ११८७ = २५५ ÷ १ = भागाकार २३ चक्र; बाकी २ × १२ = २४ - १० ग. मा. = १४ म. मा. ग. + ४६ (चक्र × २) + २४ = ८४ ÷ ३३ = २. अ. मा.; १४ म. मा. ग.

+ २. अ. मा. = १६. मा. ग. $\times ३० = ४८० - १४$ ग. ति. = ४६६ + ३ (चक्र $\div ६$) = ४६९ म. अहर्गण $\div ६४ = ७$ क्ष. दि. ४६९ म. अहर्गण - ७ क्ष. दि. = ४६२. अहर्गण + ११५ (चक्र $\times ५$) = ५७७ $\div ७ =$ भागाकार ८२; बाकी ३ = मागे मोजून शुक्रवार. (पुढे मोजून गुरुवार. चूक.) पिल्ले जंत्रीतही शुक्रवारच आहे.

(४) रामदेवराव यादवाचा शिलालेख. शके ११९८. घातु. चैत्र शु. १. मंगळवार. (पिल्ले जंत्री. भाग. १ विभाग. २. पा. ४१). १४४२ - ११९८ = २४४ $\div ११ =$ भागाकार २२ चक्र; बाकी २ $\times १२ = २४ - ०$ ग. मा. = २४. म. मा. ग. + ४४ (चक्र $\times २$) + २४ = ९२ = १३१ $\div ३३ = २$. अ. मा.; २४ म. मा. ग. + २. अ. मा. = २६ मा. ग. $\times ३० = ७८० - ०$ ग. ति. = ७८० + ३ (चक्र $\div ६$) = ७८३. म. अहर्गण $\div ६४ = १२$ क्ष. दि.; ७८३ म. अ. - १२ क्ष. दि. + ७७१ अहर्गण + ११०. (चक्र $\times ५$) = ८८१ $\div ७ = १२५$; बाकी ६. मागे मोजून मंगळवार (पिल्ले जंत्रीतही मंगळवारच येतो.) (पुढे मोक्षपास रविवार. चूक.)

(५) तेर घेयील शिलालेख ३ रा. शके १३१३. प्रजापती संवत्सर. फाल्गुन वद्य ११. बुधवार. (द. म. इ. सा., खं. २., पा. ८३); १४४२ - १३१३ = १२९ $\div ११$. भागाकार ११ चक्र; बाकी ८ $\times १२ = ९६ - ११$ ग. मा. = ८५. म. मा. ग. + २२ (चक्र $\times २$) = १०७ + २४ = १३१. $\div ३३ = ३$. अ. मा.) ८५. म. मा. ग. + ३. अ. मा. = ८८ मा. ग. $\times ३० = २६४० - २५$ ग. ति. = २६१५ + १. (चक्र $\div ६$) = २६१६. म. अहर्गण $\div ६४ = ४०$ क्ष. दि.; २६१६ - ४० = २५७६ अहर्गण + ५५ (चक्र $\times ५$) = २६३१ $\div ७ =$ भागाकार ३७५, बाकी ६. = मागे मोजून मंगळवार (पण पुढे मोजून रविवार चूक.) अहर्गण निरंक करून = बुधवार.

सिद्धनाथ संहिता, शके १२७२ मधील अशक्य

बरील उदाहरणावरून अहर्गणपद्धतीने रीत बरोबर केली (म्हणजे शेवटी राहिलेले बाकी दिवस पुढे न मोजता मागे मोजले) तर आलेला चार शिलालेख-ताम्रपटांतील बारावी यदुषा जुळतो आणि पिल्ले याच्या जंत्रीशीही जुळतो, हे दिगून येईल. ज्ञानदेवीच्या सिद्धनाथ संहितेच्या हस्तलिखितात ज्येष्ठ शु. १२ ला रविवार दिलेला आहे. शके १२७२ च्या त्या तिथीला पिल्ले यांच्या जंत्रीप्रमाणे बुधवार येतो. गहला मधील अहर्गण पद्धतीने मंगळवार येतो. (संक्षिप्त निरूपण नियमाने बुधवार येतो) तेव्हा त्या पोथीतील शक १२७२ अशक्य दिसत नाही.

-५-

शके १५७२ हाच शक निश्चित.

शके १२७२ ज्ये. शु. १२ रविवार हा जर पोयीचा काळ नाही तर मग तो शके १५७२ ज्ये. शु. रविवार हाच असला पाहिजे. पिल्ले याच्या जंत्रीत १५७२ ज्ये. शु. १२ ला शनिवार येतो. अहर्गण पद्धतीने तो शुक्रवार येतो, हे खरे. पण अहर्गण साधनाने इष्ट वार काढताना 'अनीष्टवारार्थमहर्गणश्चेत् संको निरेकस्तिथयोऽपि तद्वत्' या पूर्वोक्तलिखित पद्धतीचा वापर करून १५७२ ज्ये. शु. १२ ला ग्रहलाघवीय पद्धतीनेही शनिवार येतो असे सिद्ध होते. तेव्हा वाराच्या बाबतीत श्री. पिल्ले यांची जंत्री आणि ग्रहलाघवीय गणित यात फरक नाही, हे दिसून येईल. तसा तो आहे हे दाखविण्यासाठी पिल्ले जंत्रीची कोणताच वार जुळत नाही, असे जे विधान श्री. जोशी व विप्र यांनी केले आहे, ते चुकीचे आहे हे स्पष्ट होते. पिल्ले याच्या जंत्रीप्रमाणे १५७२ ज्ये. शु. १२ ला शनिवार येतो आणि शनिवारची ही द्वादशी सूर्योदयापासून ९ तास २० मिनिटांनी संपते.

नरसिंहाप्रमाणे १५७२ चा वार

श्री. विप्र यांनी उल्लेखिलेल्या 'नरसिंह' ग्रंथातील (ज्ञानदेवी. प्रास्ता. पा. ३१) रीतीवरून शके १२७२ चा वार काढता येत नाही याचा आम्ही मागेच निर्देश केला आहे. पण दिलेल्या रीतीवरून शके १५७२ चा कोणता वार निघतो ते पाहू या.

शकः सूर्याग्निचंद्रोत्तमो (१५७२ - १३३३ = २३९) ऽम्यस्तोर्जो (× १२ = २८६८) मामयुक् पूषक् (+ २ ग. मा. = २८७०) ॥ त्रिघ्नः (× ३ = ८६१०) स्वाष्टाग्निनेत्रांशं (÷ २४८ = ३४ भागाकार) युक्तः (२८७० + ३४ = २९०४) शरत्तर्शांकयुक् (+ १५ = २९१९) ॥१॥ नागनदाप्त (२९१९ ÷ ९८ = २९ भागाकार) संयुक्तो (२९१९ + २९ = २९४८) दिनीकृत्य (× ३० = ८८४४०) दिनान्वितः (+ गतदिन ११ = ८८४५१) ॥ पूषक् स्वाष्टाध्रसंज्ञांशं (८८४५१ ÷ ७०८ = १२ भागाकार) युक्तः (८४५१ + १२ = ८८४६३) वेदांगमाजितः (÷ ६४ = १३८२ भागाकार) ॥२॥ लब्ध्यावमदिनैस्त्व. (८८४५१ - १३८२ = ८७०६९) मौम्यादिदिनमचयः ॥ द्विगुणः* सप्तनिर्मेकः (८७०६९ ÷ ७) घेयः (= ३) मौम्यादिवासरः* ॥३॥ (बुधवारपासून पुढे ३ रा दिवस) = शनिवार येतो. श्री. जोशी व विप्र यांनी शुक्रवार येतो असे म्हटले आहे ते बरोबर नाही. 'वर्जयेद्वर्ग्येदेक वारो नापाति चेत्तदा ॥'

* 'द्विगुणः' याच अर्थ नी पूर्वी 'दुप्पट' असा येथे होता. पण, द्विगुण = पुनरा. (अहर्गणः) हा अर्थ होतो असे नंतर लक्षात आले. तसेच 'सौम्यवासरः' म्हणजे 'सौमवार' नमुन 'बुधवार' हेही माझ्या लक्षात आले. बरीच रीती हे नवीन अर्थ लक्षात येऊन येथे आहे. तरीही, म्हणजे नवीन रीतीनेगुण, पूर्वीनप्रमाणे, शनिवार येतो हे अम्यासंज्ञांनी लक्षात घ्यावे.

{सनिवार हा इष्ट वार नाही म्हणून एक वार वाढविला म्हणजे बरोबर पोथी-
तील रविवार सिद्ध होतो}. यावरून नरसिंहाच्या रीतीप्रमाणे १५७२ ज्ये. शु. १२
ला रविवार येतो, हे दिसून येईल.

श्री. जोशी, विप्र आदींनी आचारादाखल घेतलेल्या 'ग्रहलाघव' व 'नरसिंह' या
ग्रंथातील रीतीप्रमाणे काय निष्पन्न होते ते आपण पाहिले. याशिवाय, नागपूर
येथील सुप्रसिद्ध ज्योतिर्विद् डॉ. के. ल. दप्तरी यांच्या करणकल्पलतेतील अहर्गण-
साधनाच्या रीतीप्रमाणे मी गणिते करून पाहिली तेव्हा काय दिसून आले ते अभ्या-
सकांच्या समोर मांडतो. जके १८३० पूर्वीच्या अहर्गणादी साधनांचो रीत करण-
कल्पलतेच्या ७९ व्या पानावर आलेली आहे. त्या रीतीप्रमाणे पुढीलप्रमाणे उदाहणे
होतात.

करणकल्पलतेप्रमाणे १२७२ ज्ये. शु. १२ चा वार

१८३० मधून इष्ट शक वजा करावा. (१८३०-१२७२ = ५५८) बाकी
राहील त्यास ११ ने भागावे. ($\div ११$), भागाकार येईल त्यास चक्र म्हणावे
(= ५० चक्र. बाकी ८) भागून बाकी उरेल त्यास १२ ने गुणावे ($८ \times १२ =$
९६) व त्यातून चैत्रादी इष्ट मासारंभापर्यंत गतमास वजा करावे, म्हणजे सौरमास
होतात. (९६-२ ग. मा. = ९४ सौरमास) सौरमासात १२ मिळवावे (९४+१२
= १०६) आणि इष्ट मास व पुढे देणारा अधिक मास ह्यामधील मास त्यातून
वजा करावे. (१०६-१० = ९६) त्यात चक्रास १५ नी गुणून व ८ ने भागून
येईल ते (५० चक्र $\times १५ = ७५० \div ८ = ९३$) त्यात चक्रास १५ नी गुणून व
८ ने भागून येईल ते (५० चक्र $\times १५ = ७५० \div ८ = ९३$) मिळवावे.
(९६ + ९३ = १८९) व येईल त्यास ३३ नी भागावे. भागाकार अपूर्णाक
येईल तो पूर्णाक करून घ्यावा व तो पूर्णाक अधिक मास होय. (१८९ - ३३ =
५३ $\frac{१}{३} = ६$ अ. मा.) सौरमास अधिक मासानो युक्त करावे (९४+६=१००)
व त्यास ३० नी गुणावे. (१०० $\times ३० = ३०००$) गेलेल्या तिथी त्यातून वजा
कराव्या. (-११ गततिथी = २९८९). चक्रास ६ ने भागून जे येईल ते त्यात
मिळवावे. (+ ८ $\frac{१}{३} = २९९७ \frac{१}{३}$) बेरजेस ६४ ने भागून (२९९७ $\frac{१}{३} \div ६४ =$
४६ $\frac{१}{३}$) भागाकार त्या बेरजेतूनच वजा करावा (२९९७ - ४६ $\frac{१}{३} = २९५०$)
उरेल त्याचा अपूर्णाक भाग सोडून घाया, म्हणजे अहर्गण येतो. ह्या
अहर्गणात चक्रास ५ ने गुणून तो गुणाकार मिळवावा. (+ २५० = ३२००) व
त्यास ७ नी तष्ट करावे. (- ७ = ४५७; बाकी १) व तष्ट करून येईल ते
सातातून वजा करावे म्हणजे गुरुवारपागून वार येतो (७-१ = ६ = बुधवार).
हा वार ज्या दिवसाचे गणित करायमाचे असेल त्या वापसी जुद्ध नसल्यास तो
जुद्धाकरिता अहर्गणात १ कमी विद्या जास्त करावा. बुधवार शट वारांनी

मुळीच जुळत नाही. अहर्गण १ ने कमी केल्यास गुरुवार; अधिक केल्यास मंगळवार. बुधवार या पिल्ले जंत्रीतील चाराशी जुळतो.

करणकल्पलतेप्रमाणे १५७२ ज्येष्ठ शु. १२ चा वार

१८३०-१५७२ = २५८; बाकी $\div ११ = २३$ चक्र; बाकी $५ \times १२ = ६० - २$ ग. मा. = ५८ सौरमास + १२ = ७० - २२ इ. मा. व अ. मा. यातील मास = ४८ + ४३ (चक्र $\times १५ = ३४५ \div ८ = ४३$) = ९१ $\div ३३ = २ \frac{२५}{३३} = ३$ अ. मा. ५८. सौ. मा. + ३ अ. मा. = ६१ $\times ३० = १८३० - ११$ ग. ति. = १८१९ + ३६ (चक्र $\div ६$) = १८२२ $\div ६४ = २८ \frac{१४}{६४}$. १८२२ $\div २८ \frac{१४}{६४} = १७९४$ अहर्गण. + ११५ (चक्र $\times ५$) = १९०९ $\div ७ = २७२$ मा. बाकी ५. (७-५ = २) गुरुवारसामून २ वार पुढे = शनिवार. इष्टवारासाठी अहर्गण १ ने कमी केल्यास इष्टवार रविवार बरोबर येतो.

वरील उदाहरणावरून स्पष्ट दिसून येते की करणकल्पलतेप्रमाणे शके १२७२ ज्ये. शु. १२ ला बुधवार येतो आणि पिल्ले जंत्रीप्रमाणे तो बरोबर आहे. ग्रहलाघवी अहर्गण साधनानेही तो बुधवार मिळत होतो. तेव्हा शके १२७२ ज्ये. शु. १२ चा वार बुधवारच होय हे निश्चित ठरते. सिद्धनाथ संहितेतील रविवाराशी हा वार मुळीच जुळत नाही. तेव्हा सिद्धनाथ संहिता ही शके १२७२ ची नाही हे आता निश्चित समजावे.

सल्लट, शके १५७२ ज्ये. शु. १२ ला ग्रहलाघवीय अहर्गणसाधनाने शुक्रवार येतो. तो सैकनिरेवाच्या नियमाप्रमाणे शनिवार सिद्ध होतोच. नरसिंह ग्रंथातील रीतीने शनिवार आणि करणकल्पलतेतील रीतीनुसारदेखील शनिवार येतो हा शनिवार पिल्ले यांच्या जंत्रीशी बरोबर जुळतो. यावरून शके १५७२ ज्ये. शु. १२ ला शनिवार होता असे दिसते.

पण सिद्धनाथ संहितेत तर रविवार आहे. १५७२ ज्ये. शु. १२ ला शनिवार असेल तर पोथीतील रविवार चूक आहे असे मानावे लागेल. बरे, पोथीत उल्लेखित्याप्रमाणे त्या तिथीला रविवार असेल तर मग तो पिल्ले यांच्या जंत्रीशी व ग्रहलाघवीशी जुळत नाही असे म्हणावे लागेल. पोथीतील रविवार, सैकनिरेवाच्या नियमाचा अवलंब करून करणकल्पलता व नरसिंह या ग्रंथांशी मात्र बरोबर जुळतो तेव्हा ह्या यावतीत निश्चित वार कोणता तो ठरणे आवश्यक आहे.

स्पष्ट गणिताची आवश्यकता

अहर्गण साधनाने आनार्यंत जे वार वाढून दाखवले आहेत, ते मध्यम गणिताचे आहेत. स्पष्ट गणित केल्यास त्यात थोडा म्हणजे एखाद्या दिवसाचा फरक होऊ नये हे सांगितले पाहिजे. तसेच, अहर्गणसाधनाने आलेल्या वाराने सैकनिरेवाच्या

नियमाने १ अधिक किंवा उणा करून इष्टवारानुरोधाने काढलेला वार हा स्पष्ट गणिताप्रमाणेही बरोबर असतो, हेही खरे आहे. दि. व. स्वामीकडु पिल्ले यांनी स्पष्ट गणिते करूनच आपली जंत्री तयार केली असल्यामुळे तिच्यातील तिथिवार बरोबर असतात. या दृष्टीने विचार केला असता, शके १२७२ ज्ये. शु. १२ ला पिल्ले जंत्रीप्रमाणे येणारा व अहर्गण निरेक करून ग्रहलाघवाने येणारा बुधवार हाच (स्पष्ट गणितानेही) नक्की वार होय. त्याचप्रमाणे पूर्वी दाखविल्याप्रमाणे १५७२ ज्ये. शु. १२ ला पिल्ले यांच्या स्पष्ट गणिताने आलेला शनिवार व अहर्गण सैक करून ग्रहलाघवाने आलेला शनिवार हाच नक्की वार होय

डॉ. राजदेकर व श्री. करमळकर.

या दोन्ही शककालातील ज्ये. शु. १२ ला कोणते वार येतात हे स्पष्ट गणिते करून कळविण्याची मी काही ज्योतिर्विदांना विनंती केली. सर्वांकडून उत्तरे आली नाहीत. अगोला (घन्हाड) येथील ज्योतिर्विद्यालंकार, गणकशिरोमणी डॉ. ह. सी. राजदेकर (वैदमं व महाराष्ट्रीय पंचांगकर्ते) यांनी 'माझ्या मते शके १२७२ मध्ये ग्रहलाघवीय पद्धतीने ज्ये. शु. १२ ला बुधवार व शके १५७२ ज्ये. शु. १२ ला शनिवार येतो. दुसऱ्या सूक्ष्म गणिताशी त्याचा मेळ वसतो, पिल्ले जंत्रीशीही वसतो.' असे आपले मत कळवले आहे.

श्री. राजदेकर व गणकाचार्य श्री. स. मा. करमळकर, एम् ए आगोला, (घन्हाड) यांनी 'कितीही जुन्या शकवर्षी एखाद्या महिन्याच्या एखाद्या तिथीला नक्की कोणता वार असावा हे स्वरित सांगता येईल अशी कोष्टके स्वतः रचली आहेत.' या कोष्टकावरून "इष्ट दिवशी तिथी उज्ज्विनीच्या मध्यम सूर्योदयापासून किती घटका किती पळे होती हेही चुटकीसरसे सांगता येते असे विद्वानाचे म्हणणे आहे. ही कोष्टके अगदी विनचूक आहेत. या कोष्टकाप्रमाणेही १२७२ ज्ये. शु. १२ ला नक्की शनिवार येतो."

वरील सर्व उदाहरणावरून शके १२७२ ज्ये. शु. १२ ला निश्चित बुधवार, व शके १५७५ ज्ये. शु. १२ ला निश्चित शनिवार येतो हे सिद्ध झाले. सिद्धनाथ संहितेतील उल्लिखित रविवार हा शक १२७२ शी मूळीच जुळत नाही. तेव्हा तो पूर्णपणे त्याज्य होय. शके १५७२ चा शनिवार हा पोथीतील रविवाराशी अधिक जुळता असल्यामुळे (आणि आधी वर्णन केल्याप्रमाणे कारण-कल्पनता, नृमिद इत्यादींच्या रीतीने त्या तिथीला रविवारही येणे शक्य असल्यामुळे) शके १५७२ हाच सिद्धनाथ संहितेचा काळ होय.

आमार

या कालनिर्णयाच्या बाबतीत डॉ. नाळत्री दप्तर, श्री. गं. रा. देव, डॉ. ह. सी. राजदेकर, श्री. करमळकर वगैरे विद्वानांची मला बहुमोल मदत झाली.

त्याबद्दल त्यांचे अंतःकरणपूर्वक आभार मानतो. त्यांच्या साहाय्यावर या बाबतीत मला काहीही लिहिणे अशक्य होते. विशेषतः सिद्धनाथ संहितेवरील लेखमाला वाचून त्यात आपणहून मन घालून आपल्या नवीन पद्धतीने गणिते करून पाठविण्याचे कार्य केल्याबद्दल माझे विशालयोन गुरू श्री. करमळकर यांचे व डॉ. राजदेकराचे कितीही आभार मानले तरी ते थोडेच होतील.

डॉ. हर्षे यांची संपादकीय अनास्था

या कालनिश्चितीच्या बाबतीत एक गोष्ट विशेषकरून लिहिणे आवश्यक वाटते. डॉ. हर्षे यांनी प्रसिद्ध केलेल्या ज्ञानदेवीच्या आवृत्तीचे महत्त्व तिच्या तयारकथित प्राचीनतमत्वावर अवलंबून होते. हे प्राचीनतमत्व ठरविण्याच्या बाबतीत अत्यो-स्लेखातील शककाल निश्चित करणे हे संशोधनाचे मुख्य कार्य होते. हे संशोधन, ग्रंथाचे संपादक डॉ. हर्षे यांनी काळजीपूर्वक केले नाही असे दुर्दैवाने म्हणावे लागते. शककाल १२७२ निश्चित करण्याच्या कामी त्यांनी स्वतः मेहनत घेतलेली दिसत नाही हा शक निश्चित करण्यासाठी ज्या अहर्गण पद्धतीचे साह्य घेतले गेले त्यासंबंधीची माहिती त्यांनी स्वतः मिळवलेली दिसत नाही. ते लिहितात, 'अहर्गण-साधनासंबंधीची ही सर्व माहिती व्यंजंब-बीद-येथील ज्योतिषी श्री. गंगाधर त्रिवक्क जोशी यांकडून श्री. केसवराव विप्र यास मिळाली. ती जशीच्या तशी तेथे उद्धृत केली आहे.' (प्रास्ता. पा. ३१, तळटीप ४४) ही माहिती त्यांनी तपासून-देखील पाहिली नाही, असे आता उघड दिसते. एरवी आरंभी दाखविलेल्या आणि कुणाच्याही सहज लक्षात येण्यासारख्या चुका दुष्टतः साह्यावाचून राहिल्या नमत्या. बरे, अहर्गण पद्धतीवर बरोबर असून पिल्ले याची जंत्री चूक आहे हे ठरविण्यासाठी केलेले प्रयत्नही डॉ. हर्षे यांचे नसून श्री. केसवराव विप्र यांचे आहेत असे पा ३२ वरील ४५ व्या तळटीपेवरून दिसून येते. तेव्हा या ग्रंथातील अत्यंत महत्त्वाच्या प्रश्नासंबंधी डॉ. हर्षे यांनी र्मत्किंचितदेखील मेहनत केली नाही ही संपादकीय अनास्थायच नव्हे काय ? त्यांनी उपस्थित केलेले प्रश्न स्वतः तपासून पाहणे त्यांचे कर्तव्य होते. त्यांनी तसे केले नाही, म्हणून कोणोही झाले तरी डॉ. हर्षे यांना दोष दिल्यावाचून राहणार नाही.

— 'महाराष्ट्र', २९ सप्टेंबर १९४७

— ६ —

पोथी-लेखकाची गुरू-परंपरा

अश्लोलेखातील केवळ शककालाच्या ओवीतील पुरुषाचाच आतापर्यंत विचार केला. त्यावरून असे स्पष्ट झाले की, ज्ञानदेवीची ही तयारकथित प्राचीनतम मंडिता

शके १२७२ ची नसून शके १५७२ ज्ये. शु. १२ रविवारची आहे. तेव्हा डॉ. हर्ष यांनी आपणाला श्री. विप्र यांच्याकडून मिळालेल्या प्रतिष्ठेचा जो तावूत अहंगण-साधनाच्या साहाय्याने उभा केला आहे तो त्याच अहंगण-साधनाच्या खोल पाण्यात आता थंड झाला आहे. तथापी, आपल्या मताच्या पुष्टीसाठी त्यांनी त्या प्रतीच्या अन्त्योल्लेखातील केवळ शककालाच्या ओवीचाच आधार घेतलेला आहे असे नाही; तर प्रतलेखकाची गुरुपरंपरा सांगणाऱ्या ओवीचाही आपणाला अनुकूल गसा अर्थ करून तिचा उपयोग त्यांनी करून घेतलेला आहे. या ओवीवर आपल्या संशोधन-सारनावील रसायनाची किमया करून ते नाणे जस्तळ आहे असे त्यांनी भासविले असले तरी मुळात ती केवळ लोहमुद्रा आहे यात शंका नाही. या लोहमुद्रेवर किमया करणाऱ्या मा जादुगाराचे संशोधनलाघव आता पाहू या.

सिद्धनाथ प्रतीच्या शेवटी नेहमीप्रमाणे :

शके बारागवे बारीतरे
सं टीका केली ज्ञानेश्वरे
सच्चिदानंदवाश आदरे

लेखकु जाला ॥ १८२५ ॥

मता उल्लेख झाला अतून त्यानंतर त्या प्रतीच्या लेखकाने, आपला नामनिर्देश केला आहे तो पुढीलप्रमाणे:

एणेचि गुरुसंप्रदाए अनुग्रहीतु
परशराम सिद्धनाथ सुतु
सिद्धनाथ स्वये हस्तु

गीता ग्रंथ लिहिला ॥ १८२६ ॥

पार्वरून कोणत्या तरी 'सिद्धनाथाने' आपल्या हाताने हा ग्रंथ लिहिला व तो सिद्धनाथ हा परशराम-सिद्धनाथाचा सुत होता असे दिवते. डॉ. हर्ष म्हणतात : "या प्रतीतील अन्त्योल्लेख १२७२ चाच होता यात पुरावा प्रतलेखकाने जी संप्रदाय-परंपरा दिली आहे त्यातही मिळण्यासारखा आहे. सच्चिदानंद-सिद्धनाथ-परशराम-सिद्धनाथ या तीन पिढ्या मिळून ६० वर्षांचा काल घरणे युक्तिसिद्ध होईल." (प्रास्ता. पा. ३०) तेव्हा सच्चिदानंदपासून तिसऱ्या पिढीतील सिद्धनाथाने हो. प्रत लिहिली, असे त्यांचे या ठिकाणी म्हणणे असल्याचे स्पष्ट होते.

'गुरुसंप्रदाए अनुग्रहीत' म्हणजे काय ?

तथापि, या ओवीत उल्लेखिलेला पहिला सिद्धनाथ, म्हणजे परशरामाचा गुरु असलेला सिद्धनाथ, हा सच्चिदानंदवाशांचा शिष्य होता असे या ओवीवरून निश्चितपणे म्हणता येईल असे वाटत नाही. ओवीमध्ये इतकेच म्हटलेले आहे की, तो सिद्धनाथ, या गुरुसंप्रदायाने अनुग्रहीत झालेला आहे. म्हणजे सच्चिदानंदवाया-

पामून जो गुरुपरंपरा सुरू झाली तिच्यातील सिद्धनाथाचा शिष्य जो परशुराम त्याच्या सिद्धनाथ नावाच्या शिष्याने हा गीता ग्रंथ लिहिला आहे. ओवीकार केवळ आपण, आपले गुरू आणि त्यांचे गुरू हे सर्व सच्चिदानंदवावांच्या संप्रदायातील अनुग्रहित आहेत एवढेच सांगतो. आपले आजेंगुरू जे सिद्धनाथ ते म्हणजे सच्चिदानंदवावांचे प्रत्यक्ष शिष्य होत असे तो म्हणत नाही. तसा अर्थ डॉ. हर्षे यांनी आपल्याला सोप्यास्कर रीतीने काढला आहे. पण, तो या ओवीतून निघतो असे वाटत नाही. त्यामुळे गीता ज्ञानेश्वरीची ही प्रत लिहिणारा सिद्धनाथ हा सच्चिदानंदवावांपासून पुढच्या तिसऱ्या पिढीतील शिष्य होय असे जे डॉ. हर्षे प्रतिपादन करतात ते बरोबर नाही.

डॉ. हर्षे यांचा गडबडगुंडा

दुसरे असे की प्रतलेखक सिद्धनाथ याचा सच्चिदानंदवावाशी संबंध लावून दाखवितानाही डॉ. हर्षे गडबडगुंडा करतात. ते म्हणतात, 'आता एकच मुद्दा राहिला आणि तो म्हणजे ज्ञानेश्वरीचा हा सिद्धनाथ नावाचा लेखक कोण व त्याची गुरुपरंपरा सच्चिदानंदवावा यांच्याशी कशी जाळत मिळते ते दाखवायचे. (प्रास्ता. पा. ३३) आणि लागलीच आपले साठ्य काय याची कल्पना वाचकांना आणून देण्याच्या निमित्ताने पुन्हा सांगतात की, 'परशुरामाचा गुरू अगर पिता असलेला हा सिद्धनाथ व सच्चिदानंदवावा यांच्यामध्ये किती पिढ्यांचे अंतर होते याचा खुलासा करणे प्राप्त आहे' (प्रास्ता., पा. ३३) पहिल्या वाक्यात अमिप्रेत असलेला सिद्धनाथ हा दुसरा सिद्धनाथ होय, तर दुसऱ्या वाक्यात अमिप्रेत असलेला सिद्धनाथ तो पहिला सिद्धनाथ होय, हे लक्षात ठेवले पाहिजे. प्रत्यंतरपुराव्याच्या आधारेने डॉ. हर्षे यांनी दुसऱ्या सिद्धनाथाचा संबंध सच्चिदानंदवावांपर्यंत जाळत कसा मिळतो ते स्वतःने दाखवायला पाहिजे; पण ते शक्य नाहीसे पाहून, केवळ पहिल्या सिद्धनाथाचाच सच्चिदानंदाशी संबंध दाखवून ते आपले समाधान करून घेऊ पाहतात व वाचकांच्या डोळ्यात घुळ फेकू इच्छितात. त्यांनी जो पुरावा द्यायचा त्यात या पहिल्या सिद्धनाथाचा दुसऱ्या सिद्धनाथाशी परशुरामाच्या दुष्माने जोडला असलेला संबंधही सिद्ध करून दाखवायला पाहिजे. तो डॉ. हर्षे यांना करता आला असे वाटत नाही.

पान २३ वर डॉ. हर्षे म्हणतात. 'मज्जितत्त्वामृत' " या ग्रंथात 'सिद्धानंद' हा सच्चिदानंदाचा प्रमुख शिष्य होता अशी माहिती दिली आहे. नाथसंप्रदाय हा मूळचा आनंदसंप्रदाय म्हणून 'सिद्धानंद' हेच सिद्धनाथ होत याबद्दल सका घेण्याचे कारण नाही. या उल्लेखावरूनही सिद्धनाथप्रत हीच सच्चिदानंदवावाची सांप्रदायिक प्रत अने आता निश्चितपणे मानण्यात हरकत नाही." या वाक्यात डॉ. हर्षे यांनी ज्या सिद्धनाथावर जोर दिला आहे तो प्रतलेखक सिद्धनाथ नव्हे, कारण प्रतलेखक

सिद्धनाथ हा सच्चिदानंदवाचा प्रत्यक्ष शिष्य नव्हता हे अगदी स्पष्ट आहे. आधारामाठी डॉ. हर्षे यांनी 'भक्तितत्त्वामृता'तील (उल्हास ४२) ज्या ओव्या दिल्या आहेत त्या अशा —

ज्ञानेशशिष्य प्रसिद्ध

महायोगी सच्चिदानंद

त्याचा शिष्य सिद्धानंद

सिद्धया प्रसिद्ध ज्यापुढे ॥ १७ ॥

त्याचा मुनीश्वर प्रसिद्ध

त्याचा शिष्य विज्ञानानंद

त्याचा अनुग अद्वयानंद

पूर्णानंद शिष्य त्याचा ॥ १८ ॥

या दोनच ओव्यांच्या आधारावर डॉ. हर्षे यांनी आपला सिद्धान्त प्रतिपादन केला आहे. ओव्यांवरून निघणारी गुरुपरंपरा 'ज्ञानेश-सच्चिदानंद-सिद्धानंद-मुनीश्वर-विज्ञानानंद-अद्वयानंद-पूर्णानंद' अशी आहे. यावरून सच्चिदानंद याचा शिष्य सिद्धानंद या नावाचा कुणीतरी होता हे दिसून येते. या सिद्धानंदाचा संबंध विप्रप्रतीतील सिद्धनाथाशी डॉ. हर्षे यांनी जोडला आहे खरा, पण तो सिद्ध कसा होतो हे बळत नाही. कारण 'भक्तितत्त्वामृता'तील सिद्धानंदाला परशराम नावाचा कोणी शिष्य दिला नाही. त्यावरून मुनीश्वर नावाच्या शिष्याचा गुरु असलेला सिद्धानंद हा सच्चिदानंदवाचा शिष्य होता असे म्हणता येईल. पण तो डॉ. हर्षे यांच्या म्हणण्याप्रमाणे परशराम नावाच्या शिष्याचा गुरु असलेला सिद्धनाथ हा सच्चिदानंदवाचा शिष्य असल्याचे त्यावरून मुळीच दिसत नाही.

यावर कुणी असे म्हणतील की, सच्चिदानंदशिष्य सिद्धानंदाला अनेक शिष्य असतील, त्यापैकी मुनीश्वराचा तेवढा उल्लेख भक्तितत्त्वामृतात आलेला आहे. त्या-शिवाय परशराम नावाचा दुसरा एखादा शिष्य त्याला असणे 'संभवनीय आहे'. यादास्ताठी हे विधान मान्य केले तरी त्यावर उत्तर असे की निदान 'भक्तितत्त्वामृता'तील गुरुशिष्यनामावळीवरून तरी सिद्धनाथ सहितेच्या अंत्योल्लेखातील गुरु-शिष्य-परंपरा निर्विवाद रीतीने सिद्ध होत नाही. कारण 'भक्तितत्त्वामृता'तील परंपरा सच्चिदानंद-सिद्धानंद-मुनीश्वर-विज्ञानानंद वगैरे अशी आहे; तर सिद्धनाथसहितेतील परंपरा सच्चिदानंद- (डॉ. हर्षे यांच्या मते) सिद्धनाथ-परशराम-सिद्धनाथ अशी आहे. या दोन्ही परंपरा सारख्याच आहेत असे कोणता डोळस 'चिकित्सक' म्हणू शकेल ? डॉ. हर्षे यांना 'पूर्ण संशयनिवृत्ती' होण्याइतका पुरावा 'भक्तितत्त्वामृता'तील या ओव्यांत आढळला; मला तर तो त्यात कुठेच आढळत नाही. डॉ. हर्षे यांनी स्वतःच म्हटल्याप्रमाणे 'परशरामाचा गुरु अगर पिता असलेला हा सिद्धनाथ व सच्चिदानंदवाचा याच्यामधे किती विद्वत्तेचे अंतर होते' (म्हणजे

एकूण त्यात अंतर आहे तर !) याचा खुलासा करायला पाहिजे होता. त्यांनी खुलासा केला तो मुनोश्वराचा गुरु सिद्धानंद व सच्चिदानंदवाचा यांच्यामधील. तेव्हा हे मुळातच चुकले असे नाही का म्हणता येणार ?

सारांश, अन्त्योल्लेखातील शककाल व गुरुपरंपरा या दोन्हीवरून विप्रप्रतीचे प्राचीनत्व सिद्ध होत नाही. उलट शककालावरून तर ही पोथी शके १५७२ चीच निश्चित ठरते.

इतर सिद्धांतांचा परामर्श

मिदनाथ संहितेच्या अन्त्योल्लेखातील प्रतलेखकाच्या गुरुपरंपरेवरून प्रस्तुत पोथी प्राचीनतम असल्याचे निविवाद रीतीने सिद्ध होत नाही. इतकेच नाही तर त्याच अन्त्योल्लेखातील शककालाचा निर्देश लक्षात घेतला तर ती पोथी शके १५७२ मध्ये लिहिलेली आहे हेच सिद्ध होते. या दोन गोष्टी आपण आतापर्यंत पाहिल्या. आता आपली ही पोथी प्राचीनतम ठरविण्याच्या इरेने डॉ. हर्षे यांनी जे इतर अमिनव सिद्धान्त प्रस्थापित केले आहेत त्यांच्याकडे लक्ष देऊ.

अन्त्योल्लेखच निर्णायक ?

एखाद्या पोथीचे प्राचीनत्व किंवा अर्वाचीनत्व ठरविण्यासाठी 'पोथीचा कागद, अक्षरवटिका व भाषिक रूपे यांचा विचार सामान्यतः करण्यात येतो' असे डॉ. हर्षे आरंभी सांगतात. (पा. ३४) आणि मग यापैकी एकेका मुद्याचे विवेचन करून ही सर्व प्रमाणे ते अग्राह्य ठरवतात. 'कागदाच्या स्थितीवरून पोथीच्या कालनिर्णयाचा सडाटोप करणे व्यर्थ आहे.' 'तसेच अक्षरवटिकावरून अमुक पोथी अमक्या कालातील आहे यासंबंधीचे अनुमान करण्याचा जो प्रयास आहे तोही भ्रममूलक आहे.' (पा. ३५) असे दोन सिद्धान्त पाहिल्या दोन प्रमाणाविषयी सांगून नंतर भाषिक रूपांच्या पुराव्याविषयी ते म्हणतात, 'प्राचीन-रूपांची ही विविधता पाहिली म्हणजे अर्वाचीन वैयाकरणानी एतद्विषयक घालून दिलेले ठाम सिद्धान्त कसे निरर्थक आहेत ते दिसून येईल. सारांश, निश्चित ज्ञानामावी उपलब्ध भाषिक पुरावा 'विप्र'प्रतीची प्राचीनता किंवा अर्वाचीनता सिद्ध करण्यात अममर्थ असून प्रस्तुत परिस्थितीत प्रत्येक गोष्ट अनिश्चित असल्यामुळे केवळ भाषेच्या स्वरूपावरून पोथीचा किंवा अन्य लिखाणाचा कालनिर्णय करू पाहणे हास्यास्पद आहे.' (पान ५४) अशा रीतीने ही तिन्ही प्रमाणे अनिश्चित अतएव अग्राह्य ठरवून ते सांगताना की, 'केवळ अतम्य पुराव्यावरून पोथ्याचा वयवृद्ध लावू पाहणे हास्यास्पद ठरेल' (पान ६९) मग या बाबतीत निश्चित पुरावा कोणता ? तर अन्त्योल्लेखाचा ! डॉ. हर्षे म्हणतात, 'बोडवरात, पोथ्यांचा अन्त्योल्लेख हाच या कामी निर्णायक' आहे. (पा. ६९)

हा दुसरा चमत्कार !

वरील विधानावरून कालनिर्णयाच्या कामी पोथ्यांचा कागद, अक्षरवटिका, भाषिक रूपे इत्यादींचा पुरावा 'हास्यास्पद' असल्याचे डॉ. हर्षे यांचे स्पष्ट मत दिसून येईल. अर्थात, सिद्धनाथ संहितेचे प्राचीनत्व ठरवितांना त्यांनी तो विचारात घेतलेला नाही; कारण तो विचारात घेतला असता तर कदाचित डॉ. हर्षे यांच्या पोथीच्या तो विरुद्ध गेला असता. तेव्हा 'आपणास अनुकूल तेव्हादेच घ्यावयाचे व प्रतिकूल ते टाळावयाचे किंवा त्याचा विपर्यास करावयाचा हा हल्ली यऱ्याच संशोधकांत सिष्टमान्य अलिखित नियम रूढ होत आहे' (पान ६) असे जे डॉक्टरसाहेबांनी लिहिले आहे ते त्यांनी अगदी स्वानुमानेच लिहिले आहे म्हणायचे? एरवी त्यांनी वरील 'प्रमाणे' टाळली नसती. वरे, इतकेही करून शेवटी आपल्या पोथीचे प्राचीनत्व ते अभ्यासकांच्या गळी कसे उतरवू पाहतात ते पाहण्यासारखे आहे. वर निर्देशाभ्यासप्रमाणे प्रास्ताविकात प्रपच करून, ८० व्या पानावर डॉ. हर्षे सांगायला तयारच आहेत दो, "आशा आहे की संशोधन साहित्य, कागद, अक्षरवटिका, भाषिक स्वरूप इत्यादी विविध प्रकारच्या पुराव्यांची कसोटी लावून पाहता विप्र-प्रत हीच निःसंशय सच्चिदानंदवाचांच्या शिष्य-प्रशिष्याची म्हणजे सिद्धनाथ-परमरामाची मूळ प्रत असे आता सर्वमान्य समजले जाईल !"

किती अजब चमत्कार आहे हा ! आधी कागद, अक्षरवटिका इत्यादींचा पुरावा 'हास्यास्पद' ठरवायचा आणि त्याच पुराव्यांच्या साह्याने पोथीच्या प्राचीनत्वाचा सिद्धान्त करायचा हा डॉ. हर्षे आणि मडळीच्या संशोधनमंदिरातील छासा न्याय आहे म्हणायचा ! 'कागदाच्या स्थितीवरून पोथीच्या कालनिर्णयाचा खटाटोप करणे व्यर्थ आहे' असे याची म्हणायचे आणि शेवटी कागदाच्या पुराव्याने (प्रत्यक्ष पुरावा सादर न करताच) पोथी प्राचीनतम ठरवायची ! 'अक्षरवटिकावरून काळा-संबंधी अनुमान काढणे भ्रममूलक' ठरवायचे आणि असे अनुमान आपण स्वतः काढायचे, किंवा काढीत असल्याचा मास निर्माण करायचा ! यापेकी 'भ्रममूलक' शोष्ट कोणती हे ठरविणे महाकठीन कर्म आहे ! असे त्यांनी एकाच ठिकाणी केले आहे असे नाही. इतरत्रही याची उदाहरणे आढळतात. उदा. विप्र-प्रतीचा परिचय करून देताना (पा. २६) ते म्हणतात, " ...तथापि संवत्सरादिकावरून हा शक १२७२ निघतो व या प्राचीनतम साजेल असेच या पोथीचे लेखन व विशेषतः संहितापाठ असल्याने ही पोथी मूळ संहिता म्हणून देऊन इतर पोथ्यातील पाठाचा प्रतिपृष्ठ निर्देश केला आहे." तेव्हा, शके १२७२ (?) च्या प्राचीनतेला साजणारे विप्र-प्रतीचे लेखन असल्याचे डॉ. हर्षे यांचे मत आहे म्हणायचे ! पण त्यांनी हे कशावरून ठरविले ? विप्रप्रतीचे लेखन शके १२७२ च्या लेखन पद्धतीला साजसे आहे याला पुरावा कोणता ? हा पुरावा मागण्याचे कारण, अक्षरवटिकेवरून म्हणजे

लेखनाच्या वळणावरून कालनिर्णय करणे, 'भ्रममूलक' आहे असा सिद्धान्त डॉ. हर्षे यांनीच मांडला आहे ! फार कशाला, त्याचे या भावतीतील पुढील विधान पाहा. 'विप्रपोथीत रूढ पद्धतीस सोडून जे अधाराचे वळण सापडते त्याचे स्वतंत्र कोष्टक दिले असून कालनिर्देश असलेल्या पोथ्यातील तीव्र विशिष्ट अक्षरे तुलनेसाठी घेतली तर त्यात इतकी अनियमितता व विविधता दिसते की, केवळ अक्षरांच्या वळणावरून पोथीच्या कालावहलचे विधान करणे घोस्याचे आहे हे दिमून येईल' (प्रास्ता. पा. २६) आणि तरीमुद्धा विप्र-पोथीचे लेखन शके १२७२ इतक्या प्राचीनतेला साजेसे आहे म्हणायला डॉ. हर्षे स्वतःच तयार आहेत ! म्हणजे, त्यांच्याच म्हणण्याप्रमाणे 'अतज्ञापुढे तज्ञ म्हणविणारे लोक वाटेल ती विधाने कशी ठोकून देतात ...त्याचा हा सुंदर मासला आहे म्हणायचा ! तशात, शके १२७२ चे लेखन कसे होते आणि त्यावरहुकूम विप्र पोथीचे लेखन कसे आहे हे दाखविण्याचा प्रयत्न डॉ. हर्षे यांनी कुठेच केलेला नाही, हे विशेष लक्ष्यान ठेवण्यासारखे आहे !

जे विधान लेखनाच्या वळणाविषयी तेच संहिता-पाठाविषयीही ! त्यांच्या विप्र-पोथीचा पाठ शके १२७२ च्या प्राचीनतेला साजणारा आहे असे ते (पान २६) म्हणतात व विप्रप्रत फार प्राचीन आहे असा भ्रम या ठिकाणी निर्माण करतात. पण यासबधी स्वतः तेच पुढे म्हणतात की, 'निश्चित ज्ञानामावी उपलब्ध भाषिक पुरावा विप्रप्रतीची प्राचीनता किंवा अर्वाचीनता सिद्ध करण्यास असमर्थ' आहे. (पा. ५४) यापैकी डॉ. हर्षे यांच्या कोणत्या विधानावर अभ्यासकांनी विश्वास ठेवावा ? त्याच्या हा काही चुकीच्या विधानाच्या मुळाशी 'कालदृष्ट्या सिद्धनाथ प्रतीद्वयके जुने मराठी हस्तलिखित अद्याप उपलब्ध झालेले नाही' (पा. ४०) ही त्याची समजूत आहे आणि तीच चुकीची, म्हणून धाक आहे हे कालनिर्णयासंबंधी केलेल्या विवेचनावरून याचकाच्या लक्षात येईलच. कारण, ज्ञानदेवाच्या सिद्धनाथ संहितेचा काल शके १२७२ नसून १५७२ आहे, यात आता शंका राहिली नाही !

स्पष्ट गणिते

श्री. राजदेकर व श्री. करमळकर यांच्या स्पष्ट गणिताने शके १२७२ ज्ये. शु. १२ ला बुधवार असून तिथी ४३ घटका होती. श्री. गं. रा. देव यांच्या स्पष्ट गणिताप्रमाणेही ही तिथी बुधवारलाच असून ती ४१ घटिकापर्यंत होती. श्री. पिल्ले यांच्या जंत्रीनेही ही तिथी बुधवारलाच येते व ती ३४ घटिकांनी मंपने. शके १५७२ ज्ये. शु. १२ ला श्री. राजदेकर व करमळकर यांच्या स्पष्ट गणिताने शनिवार येतो. तिथी ३५ घटिका होती. श्री. देव यांच्या स्पष्ट गणितानेही शनिवार येतो. तिथ्यंत काल २०॥ घटिका श्री. पिल्ले यांच्या जंत्रीनेही वार शनिवारच आहे. तिथ्यंत काल २३॥ घटिकाचा आहे. श्री. राजदेकर, व श्री. करमळकर तसेच श्री. ग. रा. देव या माधेवी ज्योतिष्यांनी करून दिलेल्या स्पष्ट गणिताचाही इत्यर्थ हाच आहे.

— 'महाराष्ट्र' ६ ऑगस्ट. १९४७

प्रास्ताविक

राजवाडे यांनी संपादन केलेल्या ‘ज्ञानेश्वरी’च्या (मावार्पंदीपिकेच्या) आवृत्तीत पुढील ओवी आलेली आहे—

फुलाचेया भोगा । लागि प्रेम दांगा ।

ते कऱ्हेयाचा गुडगा । तैसें होइल

(अध्याय १३-५५६)

प्रस्तुत ओवीच्या अर्थाविषयी विशेषतः, त्यातील ‘प्रेम दांगा’ या पाठाविषयी बरेच वादंग माजलेले आहे. ‘दांगा’ ऐवजी ‘टांगा’ हा पाठ राजवाडेव्यतिरिक्त इतर सर्व प्रतीत आलेला आहे; आणि तोच बरोबर आहे, असे प्रतिपादन करून या ओवीचा अर्थ नाईड येथील प्रा. स. रा. गाडगीळ यांनी अत्यंत समाधानकारक रीतीने लावून दाखविला आहे (प्रतिष्ठापन, सप्टेंबर १९५८) ‘टांगा’ या शब्दाचा अर्थ काहीनी ‘नाक’ असा केला आहे तर काहीनी ‘मस्तक’ असा केला आहे. त्यापैकी ‘मस्तक’ हाच अर्थ बरोबर असून तो ज्ञानेश्वरीच्या एका जुन्या शब्दकोशातही नमूद केला असल्याचे प्रा. गाडगीळ यांनी सांगितले आहे. हा अर्थ घेऊन प्रस्तुत ओवीच्या उत्तरार्धातील उपमानाशी तो कसा व्यवस्थित जुळतो याचेही त्यांनी समाधानकारक स्पष्टीकरण दिले आहे.

अलीकडे या ओवीच्या अर्थाविषयी व पाठाविषयी पुन्हा वाद सुरू झाला आहे. मी ‘वाद’ हा शब्द बुद्ध्या वापरतो. कारण ‘सत्यकवे’च्या ऑगस्ट व सप्टेंबर १९६४ च्या अंकांत प्रा. म. वा. धोंड यांनी यासंबंधी जे लिहिले आहे त्याचे स्वरूप समतोल चर्चेचे नाही तर वादाचे आहे. जुन्या सर्व अभ्यासकांचा त्यांनी या ना त्या प्रकारे उपहास केलेला आहे, तो मनाला दुःख देतो. डॉ. वा. ना. पंडित यांनीही ‘सत्यकवे’च्या जून ६५ च्या अंकात एक लेख लिहून ‘फूल’ व ‘टांगा’ या दोन्ही शब्दांचे आणि या संपूर्ण ओवीचा अभिन्न अर्थ सुचवून श्रीज्ञानेश्वर माउलीला अध्यावत नव—कवीच्या पंक्तीत नेऊन बसविले आहे. त्याच अंकात श्री. इअॅन रेसाइड यांनीही एक टिपण लिहून डॉ. पंडितांनी केलेल्या अर्थासारखाच अर्थ स्वतंत्रपणे सुचविला आहे. या अभ्यासकांनी उपस्थित केलेल्या प्रश्नांविषयी काही विचार या लेखात मांडण्याचा प्रयत्न करीत आहे.

टांगा की दांगा ?

‘टांगा’ हा पाठ प्रा. घोंड यांना व्याकरणदृष्ट्या स्वीकरणीय वाटत नाही. त्याऐवजी राजवाडे प्रतीतील ‘दागा’ हाच पाठ घेतला पाहिजे, असे त्याचे म्हणणे आहे. फक्त ‘दांग’ या शब्दाचा अर्थ ‘मस्तक’ असा घेतला म्हणजे झाले ! पण ज्ञानेश्वरीत आणि शब्दकोशात तर त्याचा अर्थ ‘रान’ असा आढळतो. तेव्हा ‘दांग’ या शब्दाला जवळचा असलेल्या ‘डांग’ या शब्दाचा त्या ठिकाणी विचार करावा. ज्ञानेश्वरीत तर ‘डांग’ हा शब्द ‘मस्तक’ या अर्थाने कोठेच वापरलेला नाही. पण म्हणून काय झाले ? ‘ज्ञानेश्वरीत आचार नसला तर तो अन्यत्र शोधला पाहिजे’ आणि असा शोध करताना प्रा. घोंड यांना ज्ञानेश्वराच्या तीन अमंगांत ‘डांग’ हा शब्द ‘मस्तक’ या अर्थाने योजलेला आढळला. लोकमापेत ‘द’चा ‘ड’ होतो. ‘ज्ञानेश्वराच्या अमंगाची’ सहिजा अगदी अर्वाचीन प्रतीतूनही अर्वाचीन असल्यामुळे तिच्यात बारकऱ्यांच्या उच्चारानुसार ‘दाग’चे ‘डांग’ झाले असणे स्वाभाविक आहे. तेव्हा अमंगात ‘मस्तक’ या अर्थाने वापरलेला ‘डांग’ शब्द मुळात ‘दाग’ असा असला पाहिजे. अर्थात, ज्ञानेश्वरीतील ‘प्रेम दांगा’ या वाक्यांशातील ‘दाग’ या शब्दाचा अर्थ ‘मस्तक’ असा असला पाहिजे. ‘दांग’ शब्दाचा एक अर्थ ‘डोंगरमाथ्यावरील रान’ असा असल्यामुळे त्याचा दुसरा अर्थ ‘विपुल केशमयार असलेले मस्तक’ असा होईल. हा विपुल केशमयार सुचविण्यासाठीच ज्ञानेश्वरांनी ‘दांग’ हा शब्द योजलेला दिसतो, असा प्रा. घोंड यांचा एकदम युक्तिवाद आहे. हा अर्थ लावताना ‘खूप बळगाबळगाने आणि काट्याकुट्यातून जावे लागले तरी मुक्कामाला पोचल्यानंतर’ त्यांना ‘सरळ राजरस्ता दिसला’; इतकेच नाही तर ‘आपल्यानंतर इथे येणाऱ्याला यापुढे कोणतेच कष्ट पडणार नाहीत’ असा विद्वान प्रा. घोंड यांना वाटतो !

प्रा. घोंड : डांग = मस्तक ?

असे झाले असते तर खरोखरच आनंद वाटला असता; पण दुर्दैवाने तशी स्थिती दिसत नाही. ‘दांग’चे ‘डांग’ असे रूप होणे शक्य आहे; पण ‘डांग’ या शब्दाचा ‘मस्तक’ असा प्रा. घोंड यांनी केलेला अर्थ मात्र पटत नाही. ज्ञानेश्वरांच्या अमंगां-
तील जी अवरणे न्यानी दिली आहेत ती तपासून पाहू या.

(१) तुरे कावळा डांगेवरी

विषाण वेणु घेऊनि करी

वैजयंती रत्ने कंठी वसत्यळावरी ॥ १ ॥

गोविंदु वो पैल गोपाळु माये

सुखतः तळवटीं देखे कंसा उभा राहे ॥ चर. ॥

(अमंग ९)

या अमंगात कल्पवृक्षाच्या खाली उभ्या असलेल्या श्रीकृष्णाचे वणन आहे. ‘मस्तकावर फुलाचे तुरे आणि कांबळ्याची सोप’ असा पहिल्या चरणाचा अर्थ प्रा. घोंड यांनी केला आहे. ‘सोप’ या शब्दाचा कोणता अर्थ त्यांना अभिप्रेत आहे हे कळण्याला मार्ग नाही. ‘केसांचा गुच्छ, झुबका, बुचडा’ हा अर्थ घेतला तर कांबळ्याची (= घोंड्याची) सोप म्हणजे काय? वरे, सोप म्हणजे ‘बुंयो, डोक्यावरील आच्छादन’ असा त्याचा अर्थ अभिप्रेत असेल तर डोक्यावर घोंड्याचे आच्छादन घेतल्यावर मग त्यावरील (म्ह. मस्तकावरील) फुलांचे तुरे वगैरे दिसणार कसे? तेव्हा ‘कांबळा डांगेवरि’ म्हणजे मस्तकावर कांबळ्याची सोप हा अर्थ कोणत्याही दृष्टीने योग्य ठरत नाही. तसेच ‘मस्तकावर फुलांचे तुरे’ (तुरे...डांगेवरी) हाही अर्थ भला चरोवर वाटत नाही. ‘तुरे’ म्हणजे ‘फुलांचे तुरे’ हा अर्थ चुकीचा आहे. ‘तुरी’ हा मूळ अरबी शब्द असून माझ्यावर शिळमिळणारे पुढचे केत, केसांच्या गुच्छाप्रमाणे सोमणात एक अलंकार, हा त्याच अर्थ आहे. पण ज्ञानेश्वरीत व तत्कालीन वाङ्मयात या अर्थाने हा शब्द आलेला आढळत नाही. ‘तुरे कांबळा डांगेवरी’ आणि ‘तरघोस खोविले शिरी’ या दोन पंक्ती दोजारी ठेवून वाचायला लावून ‘डांग’ म्हणजे शिर असा अर्थ जसा त्यांनी लावला आहे तसाच ‘तुरे’ म्हणजे ‘तरघोस’ असाही अर्थ सूचित केला आहे. पण ‘तरघोस’ म्हणजे ‘तुरे’ नव्हेत. यादवकालीन वाङ्मयात ‘तुर’ म्हणजे एक विशिष्ट घात, तुतारी असा अर्थाने हा शब्द येतो. (अनेकवचन : तुरे) पुढील अवतरणे पाहवी :—

(अ) ‘तवं दलामाशि रणतुरें । आस्फालिनीं’

(ज्ञाने. १-१३०)

‘ऐसा बद्धुतु तुरवंबालु । आइकीन ब्रह्मा व्याकुल’

(ज्ञाने. १-१३६)

तैसे तुरवंबाल भवंते । जे कौरवदल गाजत होते’

(ज्ञाने. १-१४५)

(आ) ‘उदेयाचि लोकु तेय आला : तुरें वाजवीत : काहाळा :

सिहनाडु देति’ (लोळाचरित्र, एकांक १७)

(इ) ‘माहाजन आवघें साउमे आले : तुरे मांदळ वाजत गात वात नाचत बीवत चीपोळीया वात आले’

(श्री गोविंदप्रभु चरित्र : २४४)

(ई) ‘तव देवो पातले नगरासमीप । संख भेरी तुरे वाजती नीसाण’

(घवळे. पूर्वार्ध. ३८)

दिली इतकी अवतरणे पुरे आहेत. ‘तुरे कांबळा डांगेवरी’ या चरणात ‘तुरे’ हा शब्द एक वाद्य या अर्थानेच आलेला आहे असेभला वाटते. श्रीकृष्ण वनकीडेसाठी

निघाला त्या वेळी त्याजवळ अनेक वाद्ये असल्याचे वर्णन आढळते. नामदेवाने 'मोरपिसाकुंचे दळती अपार । येताती कुमर यशोदेचे ॥ शिंगे पावे मोहत्या वाजती कुसरी । हूंवर आखरीं गगन गजे' (नाम. गाथा २८७, प्रकाशक, चित्रशाळा प्रेस.), 'खांधावरी पावा कस्तुरीचा टिळा' (२८४), 'होय, घोंगडे सादा मोठा' (२८९) 'हाती डांगा सांईं कांबळा' (२९५) अशा वर्णने केली आहेत. 'पावे तारीपीं मोहरि । विचित्रा डांगा झेलति करीं । निगतां सींगाचा गजरी । गगन गाजीनलें' असे गोपाळांजवळील वाद्यांचे वर्णन 'वछाहरणा'त आहे. (७०) दामोदर पंडिताने श्रीकृष्णाचे वर्णन पुढीलप्रमाणे केले आहे.

'वनपुष्पाचिया माला कंठी । मिरवती हलतिए विरगंठि ।

श्रीराजवल्लभावरी वेठी । मोतियां मोरवींसावी ।

काखे सींग बेताटि मोहरी । मरगजु पावा साजे करी ।

हेटोपरि बाडलीं तोडरी । काढति दैत्याची ॥

(वछाहरण. ८०, ८१)

यावरून वनश्रीडेसाठी गेलेल्या श्रीकृष्णाजवळील वाद्याची व वस्तूची कल्पना येईल. 'तुरे कांबळा डांगेवरी' या ज्ञानदेवांच्या अभंगातही 'तुर' हे एक वाद्य म्हणून वर्णन केले आहे असे मला वाटते. गोपवैपावील श्रीकृष्णाजवळ तुतारी होती. तिष्ठ्यावर (तुरे) त्याने कांबळ टाकली होती. त्याच्याजवळ काठी (डांग) होती, आणि त्या काठीवर (डांगेवरी) त्याने विषाण म्हणजे शिंग (एक वाद्य) लटकवले होते, आणि त्याने हातात वेणु घेतला होता, असा या अभंगातील चरणांच अर्थ आहे.

'डांग' म्हणजे 'काठी', 'मस्तक' नव्हे. 'मस्तक' असा अर्थ घेतला तर 'डांग' हा शब्द पुस्तिली (माथा) किंवा नपुसकिली मानावा लागेल. 'वर' शब्द छावण्यापूर्वी त्याचे सामान्यरूप 'डागावर' असे होईल; 'डांगेवर' असे नाही. त्यासाठी तो शब्द स्त्रीलिङ्गीच मानला पाहिजे. तो 'डाग' = 'काठी' हे रूप व अर्थ बरोबर जुळत असल्याचे दिसून येईल.

(२) प्रा. घोंड यांनी दिलेले दुमरे उदाहरण असे :—

'गळा गुंजमाळा गाठी । डांगा मोरवितावेठी
सोकक सांगे पाठी । नंदरायाचा गो आविपों '

(अभंग ८६१)

या अवतरणान 'गाठी' व 'पाठी' या शब्दांपुढे उभो रेष दिव्यामुळे तेथे चरण संपतो असे वाटते. सासरे व आवटे प्रतीत 'गळा गुंजमाळा गाठी डांगा मोरविता वेठी' असा हा एक चरण छापला आहे. 'गाठी' पुढे उभो रेष दिव्यामुळे तेथे एक चरण व म्हणून एक कल्पना संपली असे वाटते; अर्थात दुमऱ्या चरणान स्वतंत्र कल्पना असावी असा नाम छाल्यामुळे 'मोरवितावेठी' चा संबंध 'डागा' या

दाव्याची लावण्याचा मोह होतो. आणि त्यामुळेच ‘शोकुळीं कमळ विस्तारलें’ (अमंग १६७) या अमंगातील ‘मायां मोरविसा वेठी’ या पंक्तीसमोर तो ठेवून ‘डांगा’ म्हणजे ‘माया’ असा अर्थ लावण्याचा मोह होतो. वस्तुतः ‘मोरविसा वेठी’ शब्दामागे ‘माया’ किंवा तदर्थक शब्द असलाच पाहिजे असे नाही. खुद्द ज्ञानदेवांच्या ‘सुनीळ गगना पालटु’ या अमंगातील (३७) ‘चंदनादि टिळकु लल्लाटीं जया साजे मोरविसां वेठी रे आयो’ या चरणात ‘मोरविसां वेठी’ हे शब्द स्वतंत्रपणे आलेले आहेत; ‘माये’ किंवा ‘शिर’ या किंवा तत्सदृश शब्दाला जोडून नव्हेत. नामदेवांच्या अमंगातही हा प्रकार आढळतो. उदा :—

‘रक्तचंदनाची घेतलीसे उठी ।

मयूरपत्र वेठी शोभताहे’ (अमंग ९६)

‘श्रीराजवल्लभावरि वेठी । मोतियां मोरवीसाचि’ या ‘बछाहरण’ काव्यातील ओवीतही असेच आहे. त्या शब्दामागे ‘माया’ शब्द सोमून दिसेल; पण तो आलाच पाहिजे हे काही अपरिहार्य नाही. त्यामुळे एका चरणातील ‘माया’च्या ठिकाणी ‘डांगा’ शब्द आला म्हणजे त्याचाही ‘माया’ असाच अर्थ झाला पाहिजे असे नाही. अर्थलापनिकेच्या दृष्टीने हा युक्तिवाद चुकीचा आहे. अन्य पुराव्याने किंवा व्युत्पत्तिदृष्ट्या त्याचा तसाही अर्थ होत असेल तर गोष्ट वेगळी. साराश, ज्या रीतीने ‘डांगा’ म्हणजे ‘माया’ हा अर्थ प्रा. घोंड यांनी लावून दाखविला आहे तो रीत युक्तिसंगत नाही आणि म्हणून मान्य करता येत नाही.

या चरणातील ‘डांगा’ याचा अर्थ ‘काठ्या’ असाच करणे योग्य होईल. श्रीकृष्णाजवळ काठ्या होत्या, त्याच्या (मस्तकावर) मोरांच्या पंखांची वेठी होनी—असा त्याचा सरळ अर्थ करणे योग्य होईल.

(३) प्रा. घोंड यांनी दिलेले तिसरे उदाहरण असे :

‘माघें टेंकित बाह्यां पसरित । डांगाचे आधार घेती

एक म्हणती आम्ही उचलिला पवंत ।

बहुत मिळीनि काम नव्हती रे’ (अमंग १७३)

यातील पहिल्या चरणाचा अर्थ ‘बाहू पसरून, माघे टेकून, मस्तकाच्या आधाराने गोवर्धन पवंत तोलून घरण्याचा गोवळी प्रयत्न करीत होते,’ असा प्रा. घोंड यांनी केला आहे. त्यांच्या या अर्थात एकदा ‘माघे’ शब्दावर पुन्हा ‘मस्तक’ आले आहे. ‘डांग’ या शब्दाचा ‘मस्तक’ असा अर्थ लावण्याच्या इरेमुळे असे झाले असावेसे दिसते. प्रा. घोंड यांनी केलेल्या या अर्थाच्या अनुरोधाने मूळ अमंगाचा विचार केला तर तेथेही अशी पुनश्चिती असल्याचे मानावे लागेल. ‘माघे टेंकित’—असे एकदा म्हटल्यानंतर ‘डांगाचे’ म्हणजे (प्रा. घोंड करतात त्या अर्थाप्रमाणे) ‘मस्तकाचे’ आधार देतात असे पुन्हा म्हणण्याचे कारण काय ? अर्थाच्या दृष्टीनेही त्यात काही स्वारस्य दिसत नाही. ‘मस्तक’ या अर्थाचा ‘माघे’ हा शब्द आरंभी वापरल्यावर पुन्हा

त्याच अर्थाने 'डांगा' हा शब्द वापरला असणे शक्य वाटत नाही. तेव्हा या ठिकाणी 'डांगा' म्हणजे 'मस्तक' या अर्थाने ज्ञानेश्वरांनी हा शब्द वापरला आहे असे म्हणणे बरोबर नाही. 'डांगा' म्हणजे 'काठी' हाच अर्थ या ठिकाणी अभिप्रेत दिसतो. श्रीकृष्णाने गोवर्धन पर्वत उचलल्यावर गवळ्यांपैकी कित्येकानी तो तोलून घरण्यासाठी त्या पर्वताला आपले माथे टेकवले, कित्येकानी आपले बाहू पसरले (बाहू संघ करून त्यांचा टेकू दिला) आणि कित्येकांनी 'डांगा'चा म्हणजे काठ्यांचा आवार घेतला (काठ्यांचा आधार घेऊन तो तोलून घरण्याचा प्रयत्न केला) असा याचा सरळ व साधा अर्थ आहे.

सारांश, प्रा. घोंड मुचवितात त्याप्रमाणे 'डांग' या शब्दाचा 'डोके' असा अर्थ ज्ञानदेवांच्या अभंगात नाही. ज्ञानेश्वरीत तर तो नाहीच नाही. आणि म्हणून 'डांग' म्हणजे 'दाग' म्हणजे 'विपुल वेदासंगार असलेले डोके' ही तर्कमालिका तुटून पडते. तेव्हा राजवाडे प्रतीतील 'दागा' हा पाठ 'डांगा'च्या आधारावरही स्वीकारता येणे शक्य दिसत नाही.

टांगा हा पाठ अस्वीकरणीय ?

'दांगा' किंवा 'डांगा'चा आधार प्रा. घोंड याना शोधावा लागला तो अन्य प्रतीतील 'टांगा' हा पाठ अस्वीकरणीय आहे म्हणून. त्यांच्या मते 'टांगा' हा पाठ इतर दृष्टींनी समाधानकारक आहे पण तो व्याकरणाच्या कसोटीला उतरत नाही; आणि म्हणून अत्यंत अस्वीकरणीय आहे. ही व्याकरणाची कसोटी कोणती ? तर 'टांगे' हे मूळ नाम मानले तर त्याचे विभक्तिरूप 'टांगेपाते' किंवा 'टांगेया' असे व्हायला पाहिजे...बरे 'टांगा' हे रूप व्याकरणदृष्ट्या बरोबर मानले तर मूळ नाम 'टांगे' हे न मानता 'टांग' हे मानायला पाहिजे. आणि 'टांग' म्हणजे 'डोके' असा अर्थ करायला शीर्षासनच पातले पाहिजे. व्याकरणाची ही अडचण प्रा. घोंड याना केवळ दुर्लभ्यच नव्हे तर 'सर्वस्वी अलंघ्य' वाटते. या अडचणीचे उल्लंघन करता येणे शक्य आहे काय हे पाहू.

टांग = मस्तक : काही उदाहरणे

मुख्य प्रश्न असा की 'टांगा' या रूपातील मूळ शब्द 'टांगे' की 'टांग' ? माझ्या मते मूळ रूप 'टांगे' असे एकारान्त नमून 'टांग' असे अकारान्तच होय. बाही उपलब्ध पुराव्याच्या आधारे या प्रश्नाचा विचार करू.

(१) 'ऋद्धिपुत्रवर्णन' या महानुभावीय बाव्यात पुढील ओवी आहे.

' जेप्राचेनि आज्ञा तरणी । लोपये राजशिरोमणि

प्रमुखे गामिनले बळुणी । नुषवीति टांगे ' (३७७)

श्री. य. सु. देशपांडे यांनी हे बाव्य संपादन केले आहे. संहितेच्या ६१ व्या पानावर ही ओवी आली असून त्याच पानावर सान्दी महानुभावीय प्राचीन टीप

ग्रंथ छापला आहे. या ओवीवरील टीप पुढीलप्रमाणे :

“ तरणी = सूर्य । नुघवीत = न उचलीत । दांग = माया ॥ ३७७ ॥ ”

अर्थात, टीपकाराच्या मते मूळ शब्द दांग असाच आहे. ‘दांगे’ हे त्याचे अनेक-वचनी रूप होय.

महानुभावांच्या साठी ग्रंथावरील तृतीय शोधनीच्या उत्तरावस्थेतील टीप-ग्रंथात याच ओवीवरील टीप पुढीलप्रमाणे आहे.

“ जयाचीया = श्रीप्रभूचीया : आज्ञा तरणी = आज्ञेकरुनि सूर्य वरुता वडे : राजसीरोमणी = सकळ नृसीहीया हे तेया तेये याबालुति लोपले आणि श्रेष्ट जाले : प्रभूतें सासोनले = श्रीप्रभूचे प्रीती प्रसन्नते प्रसीस्त (छ) जाले : तथा मह-स्वाते पावले : कव्हुणी = सीही : नुघवति = न उचलति : दांग = माया ॥ ३७७ ॥

या टीपेतही ‘दांग’ असा अकारांत शब्द स्पष्ट लिहिलेला असून त्याचा अर्थ ‘माया’ असाच दिलेला आहे. ‘सांसिनले’ या अनेकवचनी रूपावरून ‘दांगे’ हेही अनेकवचनी रूप असल्याचे स्पष्ट दिसून येईल.

ज्ञानेश्वरीतील पुढील ओव्या पहाव्या. १ ‘येयाचिया प्रतीती । विचार विरि समस्ती । नेंदिजे चि संगती । माया उघों’ (अ. १४-४९); २ ‘तेवि जंव पार्या । विवेकु नुपवी माया । तंव अंतु नाही अक्वत्या । भवरूपा एया’ (अ. १५-२२१) या दोन्ही ओव्यांत ‘उघवणे’चा ‘माया’ शब्दाशी असलेला संबंध लक्षात घेता ‘ऋद्धिपुरुवर्णन’ काव्यातील ह्या (३७७) व पुढे उद्धृत केलेल्या ‘ज्ञानप्रबोध’ काव्यातील ११६५ व्या ओवीतही ‘दांग’ नव्द ‘माया’ या अर्थाने योजलेला असल्याचे दिसून येईल.

(२) विश्वनाथवासाच्या ‘ज्ञानप्रबोध’ या काव्यात पुढील ओवी आढळते :—

‘ तेयें शोच्य कोठे लागे । जेय वेदु नुघवीति दांगे

म्हणोनि सिहाणिवा असिजे उगें । हे जाणीव मोठी ’ (११६५)

प्रस्तुत काव्याच्या मुद्रित प्रतीत ‘दांगे’ असा शब्द छापला आहे. तो मुद्रणदोष होय. मी पाहिलेल्या अनेक हस्तलिखितांत तो दांगे असाच आढळतो. या काव्यावरील एका टीप प्रकाश ‘ .. नुघवीति = न उचलीति : दांगे = शिरे : उचे न पाहाति’ अशी टीप आहे; तर तृतीय शोधनीच्या उत्तरावस्थेच्या टीप ग्रंथात ‘ .. नुघवीति = नुचलवीति : दांगे = सोरें उचलोनी न पाहाति’ अशी टीप आहे. दोन्ही टीपांत ‘दांगे’ या अनेकवचनी रूपाचा ‘शिरे’ असा अनेकवचनी शब्द वापरून अर्थ दिला आहे. यावरून ‘दांग’ म्हणजे ‘शिर’ हे स्पष्ट होईल.

(३) ‘हिमंताचे वधस्तमारोहण’ (संपादक : अ. का. त्रिपोळकर) या काव्यातील पुढील उतरा पहा :—

“ इतुकेया जुदेव घेउनी येती खयें

तस्करांचो मोडुनी घालिती दांगें

पुत्रु निर्जोषु देखोनि पिलाता नियोगें
तव जेजूसी मारिती शीघ्र वेगें" (६३)

श्री. प्रियोळकर यांनी 'टांगें' या शब्दाचा 'Leg' (= पाय) असा अर्थ तळटीपेत आणि शेवटी जोडलेल्या शब्दकोशातही दिला आहे. अर्थात, 'टांगे' हा शब्द येथे एकवचनी आहे असे त्याचे मत दिसते. 'तस्करांची... टांगे' या शब्दाकडे लक्ष दिले तर 'टांगें' शब्द येथे अनेकवचनी वापरला आहे, असे दिगून येईल. एरव्ही, 'तस्करांचें...टांगें' असे रूप झाले असते. 'टांगें' या अनेकवचनी रूपाचे एकवचनी रूप 'टांग' असेच कवीला अभिप्रेत असावे. त्याचा अर्थ 'Leg = पाय' असा असला तरी या अर्थानेही मूळ शब्द 'टांग' असा अकारान्त अमूर्त शक्तो एवढेच दाखविण्यासाठी प्रस्तुत अवतरणाची येथे चर्चा केली आहे.

'मस्तक' या अर्थाने आलेल्या यादवकालीन किंवा ज्ञानेश्वरकालीन 'टांग' या अकारान्त शब्दाचे पुढे एकनायकाळात 'टांगे' असे एकारान्त रूप कसे झाले हा स्वतंत्र प्रश्न आहे. 'फुलाचिया भोया । लागि प्रेम टांगा' या ज्ञानेश्वरीतील ओवीचा अर्थ लावण्यासाठी ज्ञानेश्वरकालीन 'टांग' या अकारान्त शब्दाचे एकनायकाळात 'टांगे' हे रूप कसे झाले व का झाले हे स्पष्ट करण्याची आवश्यकता काय? 'टांगा' हे ज्याचे विभक्तिरूप असा 'टांग' हा अकारान्त शब्द ज्ञानेश्वरकाळात होता एवढे सिद्ध झाले म्हणजे प्रा. धोंड यांच्या मते 'दुलंघ्यच नव्हे तर सर्वस्वी अलंघ्य असलेली' व्याकरणाची अडचण नाहीशी होऊ शकेल. 'श्रद्धिपूरवर्णन' आणि 'ज्ञानप्रबोध' या ज्ञानेश्वरीनंतर लौकरच लिहिल्या गेलेल्या बाव्यांतील ओव्यांच्या व त्यांवरील टीपांच्या आधारे वर जो चर्चा केली आहे तिच्यामुळे प्रा. धोंड यांचे समाधान होईल असे वाटते.

राजवाडे प्रतीतील पाठ 'दांगा' का ?

आता प्रश्न एकच राहिला, तो राजवाडे प्रतीतील 'दांगा' या पाठाविषयी. इतर बहुतेक पोथ्यात व प्रतीत 'दागा' ऐवजी 'टांगा' हा पाठ आहे. 'टांगा' हा पाठ व्याकरणदृष्ट्या अस्वीकरणीय वाटल्यामुळे दांगा = दांगा म्हणजे डोक्याला, ही तर्कमालिका प्रा. धोंड यांना लढवावी लागली. व्याकरणानुबंधीच्या त्यांच्या आक्षेपाचे निरसन करण्याचा वर जसा प्रयत्न केला आहे तसाच 'दांग = डोके' हा अर्थ त्यांनी दिलेल्या अवतरणांतून निष्पन्न होऊ शकत नसल्यामुळे त्याची तर्कमालिका कधी तुटून पडते हेही दाखवण्याचा प्रयत्न केला आहे. तेव्हा 'दागा' या पाठाचा ते आग्रह धरतील असे वाटत नाही. तरीही राजवाडे प्रतीत 'दागा' हा पाठ कसा घुसला हा प्रश्न शिल्लक राहणोच. राजवाडे यांना थोड येथील ज्या पाठागण देवालयमातून ज्ञानेश्वरीचे त्यांनी संपादिलेले मूळ हस्तलिखित मिळाले तेथूनच 'राजवाडे हस्तलिखितातील पाठांसारखेच' दुसरे एक हस्तलिखित

की. माडगावकर यांना मिळाले. ‘मूळच्या कागदावर पारदर्शक कागद ठेवून त्याची नकल माडगावकरांनी करवून घेतली.’ (ज्ञानेश्वरी मुंबई राज्य प्रत. प्रस्ता. पान ८) या प्रतीतही ‘टांगा’ हाच पाठ आहे, ‘दागा’ नव्हे. तेव्हा असे वाटते की, राजवाडे यांच्या हस्तलिखितातही मूळ पाठ ‘टांगा’ हाच असावा. प्रा. अ. स. गाडगीळ सुचवितात त्याप्रमाणे त्यातील ‘ट’च्या खाली किंचित ओरखडा निघाल्यामुळे नकलनवीसाने तो ‘द’ वाचला असावा. मूळ हस्तलिखितात असा ओरखडा निघाला असणे शक्य आहे.

मुद्रित राजवाडे आवृत्तीत, त्यांच्या हस्तलिखित प्रतीतील एका पानाचा फोटो दिलेला आहे तो सूक्ष्मपणे पहिला म्हणजे ही सत्यता पटते. या फोटोतील ‘रोमें’ (ओळ ६), ‘मागिलीचि’ ‘आगी’ (ओळ १०), ‘मग’ (ओळ १३) इत्यादी शब्दांतील ग कसा लिहिला आहे तो पहावा. तेथील ‘ग’ च्या पूर्वं भागातील चिन्हाला गाठीखाली ओरखडा निघाल्यासारखा दिसतो व म्हणून ‘ग’ हा ‘रा’ सारखा मासतो. तिसऱ्या ओळीतील तिसरे अक्षर ‘म’ पाहावे. येथेही ‘म’ अक्षरातील पहिल्या चिन्हाला वर ओरखडा गेला असल्यामुळे ते अक्षर ‘प्त’ सारखे दिसते. तिसऱ्या ओळीतील ‘ते’ अक्षर तर ओरखड्याने असे भरले आहे की ते ‘वे’ असे दिसते. ‘टांगा’ शब्दातील ‘ट’ला खाली असाच ओरखडा निघाला असावा आणि म्हणून त्याचे वाचन ‘दांगा’ असे झाले असणे शक्य आहे. किंवा हा मुद्रणदोषही अमू शकेल. राजवाडे प्रतीला आरंभी जे शुद्धिपत्र जोडले आहे त्यात एका अक्षरासाठी साम्यामासाने दुसरे अक्षर छापले गेल्याचे दोष बरेच आढळतात. ‘प्राणातें’ ऐवजी ‘प्राणातें’ ‘जिव्हारी’ ऐवजी ‘जिव्हारी’ (शुद्धिपत्र पृ ५) ‘अनुघाडु’ ऐवजी ‘अनुघाडु’ (पृ. ६), ‘जमेया’ ऐवजी ‘जमेया’ ‘सांघिजैल’ ऐवजी ‘सांघिजैल’ (पृ. ७), ‘आया’ ऐवजी ‘आया’ (८), ‘देशकु’ ऐवजी ‘देशकु’, ‘उलयौनि’ ऐवजी ‘उलयौनि’ असे पुष्कळ मुद्रणदोष झालेले आहेत. सुदैवाने १२ व्या अध्यायापर्यंतचे असे काही मुद्रणदोष राजवाडे यांनी शुद्धिपत्रक जोडून निर्देशिले तरी आहेत; पण त्यापुढील अध्यायाचा दुसरा भाग त्यांनी प्रसिद्ध केला त्या वेळी तेही केले नाही. याचा अर्थ या भागात मुद्रणदोष नाहीत असा नाही. काही ठिकाणी नकलकाराचा दोष किंवा खुद्द राजवाडे यांचा हस्तक्षेप असला पाहिजे असेही मानावयास जाणू आहे.

राजवाडे यांचे हस्तक्षेप

वर निर्देशिलेल्या फोटोच्या पानातील ओग्याचे मुद्रित स्वरूप पाहिले म्हणजे हे स्पष्ट होते की, राजवाड्यांच्याच पोथीवरदृकून त्यांनी छापून प्रसिद्ध केलेली आवृत्ती नाही. काही उदाहरणे देतो या फोटोतील ‘म्हणौनि’ शब्दातील ‘म्ह’ राजवाडे यांनी ‘ह्’ असा छापला आहे. तिसऱ्या ओळीतील ‘ते’ निरनुस्वार अमून तो

सानुस्वार छापला आहे. चौथ्या ओळीतील 'एषे' शब्द 'एष' असा छापला आहे. मुळातील 'निवृत्तिची' असा हा शब्द (ओळ ५) 'निवृत्तिची' असा छापला आहे. आणि ७ व्या ओळीतील मुळचा 'बरि' हा शब्द स्वच्छ 'तरि' असा छापला आहे. नवगुनविसांच्या नावाने वारंवार बोटे मोडणाऱ्या शुद्ध राजवाडे याच्या स्वर्गपादिन ग्रंथाच्या एका पानाने इतक्या चुरा आहेत. मुद्रिपत्र देऊन त्या मुद्रस्तर्ही घेण्या नार्हीत. तेव्हा त्याचा दोष राजवाडे याच्याकडेच जातो. असा स्थितीत त्याच्या आकृतीतील, अर्थात न जुळणाऱ्या व अन्य कोणत्याही प्रतीत न आढळणाऱ्या 'टांगा' पाठाविषयी आपण म्हणू, त्याच्या समर्थनासाठी चुरांची तर्क-मायिका बांधणे योग्य होणार नाही.

डॉ. पंडित यांचा अभिनव अर्थ

डॉ. वा. ना. पंडित यांनी 'टांगा' = पायांवर, आणि 'फूल' म्हणजे स्त्रीची यांनी, असा अर्थ घेऊन संपूर्ण ओवीचा अर्थ 'स्त्रीमहागमाच्या आनंदीमुळे ज्य-माहर्षावर (आपल्या किंवा स्त्रीच्या) या एवढे प्रेम करितो, ते (त्या माहर्षा) म्हणारणां उंटाच्या गुह्याप्रमाणे संवेदनारहित (चेतन्यहीन) होतील' असा अगदी अभिनव अर्थ लावून दाखविता आहे. पण तो मान्य करता येणे कठीण आहे. टांग 'म्हणजे 'डोकें' हा अर्थ या ठिकाणी निश्चित आहे असे मला वाटते. ज्ञानोद्वरांनी या ओवीत वापरलेली 'कऱ्हेयाच्या गुह्याची' उपमा 'विदूष मस्तका' साठी मंस्तृत 'मूच्छकटिक' नाटकात वापरली असल्याचे डॉ. रा. गं. वाळिवे यांनी 'ज्ञानोद्वरांनील विदग्ध रमवृत्ती' (पृ. ४०१ तळदीप) या ग्रंथाने दाखवून दिले आहे. तथापी, तेथे त्यांनी 'टांगा' म्हणजे 'मस्तकाला' या अर्थाविषयी आपले निदिचित मत दिले नाही. 'हा अर्थ पत्रकराला तर' अशी संदिग्ध भाषा वापरली आहे. त्यामुळे 'मूच्छकटिका'तील या उपमेचा मविस्तर विचार करून अर्थनिश्चिती करणे आवश्यक वाटते. त्यावरून ज्ञानोद्वरांना प्रस्तुत ओवीत 'टांग = मस्तक' हाच अर्थ अनिप्रेत असणे कसे शक्य आहे ते स्पष्ट होईल.

मूच्छकटिकातील उपमा 'करमजानुसदृशेण शीर्षेण'

मूच्छकटिक नाटकातील पहिल्या अंकाच्या जवळजवळ शेवटी घडलेला प्रसंग. शंकराच्या तावडीतून सुटण्यासाठी वसंतनेना अंधाराचा आश्रय घेऊन जवळच्या घरात शिरते. ते घर चारदत्ताचे असते. नित्य आपली दानी रदनिका समजून चारदत्त काही काम मागतो. पण तो उत्तरदेखील देत नाही, म्हणून चारदत्त आपल्या दारिद्र्यपाला दोष देतो. इतक्यात रदनिकेला घेऊन बाहेर गेलेला विदूषक आन येतो व रदनिकेला पुढे करून म्हणतो, 'अरे मित्रा, ही आपली रदनिका सांभाळ.' तेव्हा आश्चर्यचकित होऊन चारदत्त विचारतो, 'रदनिका ही काय? मग ती दुसरी कोण?' विदूषकाकडून त्याला कळते की दुसरी स्त्री म्हणजे आपल्या-

वर अनुरक्त असलेली वसंतसेना. अज्ञानाने रदनिका समजून आपण तिला दासी-प्रमाणे काम करायला सांगितले हे लक्षात येताच तो तिची क्षमा मागतो. त्या वेळी त्यांच्यात झालेला संवाद पुढीलप्रमाणे :-

घाशब्दत :- वसंतसेने, सेवकजनाला जे काम सांगायचे, ते न समजून मी तुला सांगितले हा माझ्याकडून अपराध झाला. मस्तक नम्र करून मी तुझी क्षमा मागतो.

(शिरसा भवतीमनुनयामि)

वसंतसेना :- छे छे ! आपल्या आज्ञेवाचून मी येथे आले. मीच अपराधी आहे, तेव्हा मीच मस्तक नम्र करून आपली क्षमा मागतो. (शीर्षेण प्रणम्य प्रसादयामि)

ते दोघेही आपापली मस्तके वाकवून एकमेकांना क्षमा मागत असल्याचे पाहून चिद्रूपक म्हणतो,

चिद्रूपक :- अरे, तुम्ही दोघेही मुखामुखी नम्र होऊन साळीच्या लोंबराप्रमाणे एकमेकांकडे डोकी लवविता, हे काय ? मोदेखील आता उंटाच्या गुडघ्याप्रमाणे असलेल्या माझ्या या मस्तकाने तुम्हा दोघांनाही प्रतप्त करतो. (अहमम्यमुना करम-जानुसदृशेण शीर्षेण द्वावपि युवां प्रसादयामि)

चिद्रूपकाच्या भाषणातील ही उपमा आणि चर्चाविषय झालेली ज्ञानेश्वरीतील उपमा तंतोतंत एक आहे. ‘करमजानुसदृशेण शीर्षेण’ या वाक्यात करमजानूची म्हणजे ‘कऱ्हेयाच्या गुडघ्याची’ उपमा ‘शीर्षा’ ला दिलेली आहे. तेव्हा ज्ञानेश्वरांच्या ओवीत ‘तें कऱ्हेयाचा गुडघ्या । तैसें होईल’ म्हणून ज्या अवयवाचे उल्लेख अभिप्रेत आहे तो अवयव ‘शीर्षे’ असावा असे वाटत नाही काय ? ‘टाग’ या शब्दाचाही अर्थ येथे ‘शीर्षे, मस्तक, डोके’ असाच असला पाहिजे हे यावरून निश्चित समजायला हरकत नाही. ‘टाग’ म्हणजे ‘पाय’ ‘माडी’ हा डॉ. पंडित यांनी लावून दाखविलेला अर्थ ज्ञानेश्वरांना तरी अभिप्रेत नसावा.

करमजानुसदृश शीर्षे = काकपदशीर्षे

आता ‘करमजानुसदृशेण शीर्षेण’ म्हणजे तरी कसे, हे स्पष्ट केले पाहिजे. आणि ते ‘मूच्छकटिक’ नाटकाच्या आधारेच करता आले तर अधिक प्रत्ययोत्पादक होईल. परशुराम तात्या गोडबोले यांनी चिद्रूपकाच्या या वाक्याचा अर्थ ‘मीही उंटाच्या डोंबराप्रमाणे आपले मस्तक लववून तुम्हा दोघास विनती करतो’ असा केलेला आहे. गो. व. देवल यांनी तोच अर्थ आपल्या ‘संगीत मूच्छकटिका’ त कायम ठेवला आहे. A. W. Ryder यांनी Little Clay Cart या आपल्या पुस्तकात या वाक्याचे I also bow my head like a camel cott's knee and beseech you both to stand up असे भाषांतर केले आहे.

ही भाषातरे यथार्थ व्यक्त करणारी नाहीत. ‘उंट आपला गुडघा जसा लववतो तसे मी आपले मस्तक लववतो’ असा अर्थ अभिप्रेत नमून उंटाच्या ‘गुडघ्याप्रमाणे

अमलेले आपले मस्तरु मी लढवितो, 'असा अर्थ मूळ वाक्यात अभिप्रेत आहे आणि तोच लक्षात घेऊन 'काव्याचा गुडघा । ऐसें होईल' या चरणाचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे.

प्रस्तुत वाक्यात विद्वपकाने आपल्या डोक्याचे उंटाच्या गुडघ्याशी साम्य कल्पिलेले आहे. तेव्हा विद्वपकाचे डोके कसे होते, आणि उंटाचा गुडघा कसा असतो हे पाहिले पाहिजे. 'मूच्छकटिका' च्या पहिल्याच अंकात शकाराच्या तोंडी पुडील वाक्य आहे :—

शकार :—अरे काकपदशीर्षमस्तकद्रुष्टवटुम्, उपविद्योगविश ।

या वाक्यात शकाराने विद्वपकाला 'काकपदशीर्षमस्तक' = काकपदाप्रमाणे ज्याचे डोके आहे असा, असे म्हटले आहे. शीर्ष आणि मस्तक या समानार्थक शब्दांच्या योजनेमुळे येथे पुनरुक्ती झालेली आहे. पण हे वाक्य शकाराच्या तोंडी असल्यामुळे ही पुनरुक्ती दोषास्पद नमून स्वभावपरिपोषक आहे.

काकपदशीर्ष = भोवती तुरळक केस असलेले टक्कल

आता 'काकपद' म्हणजे तरी काय ? याचा एक अर्थ, कावळ्याच्या पायाप्रमाणे 'घूर्त' असा होतो. शरीरावयववर्णनाच्या दृष्टीने, या नाटकावरील आपल्या संस्कृत टीकेत पृथ्वीधर नावाच्या टीकाकाराने इतरांनी केलेल्या पुडील अर्थ उद्भूत केला आहे :—

'काकपदशीर्षं काकपदवत्पञ्चधा शीर्षं मस्तकं यस्य । पञ्चेत्युपलक्षणम् । अष्टकपालः । तैनालक्षणयुक्तमस्तक इत्यर्थः ।'

म्हणजे 'कावळ्याच्या पायाप्रमाणे पाच (अनेक) ठिकाणी ज्याचे डोके वाकडे तिकडे आहे असा, अर्थात, अष्टकपाल, विद्वप मस्तकाचा.' पण एवढाच याचा अर्थ नाही. संस्कृत 'नाट्यशास्त्रा'त विद्वपकाचे सोंग कसे सजवावे याविषयी मरताने सूचना दिल्या आहेत. त्यात एक सूचना 'विद्वपकस्य कर्तव्यं खल्लिकाकपदं तथा' (नाट्यशास्त्र. काव्यमाला २१-१२६) म्हणजे, त्याच्या डोक्याचे (वरच्या नागावर) टक्कल (खल्लि) करून काकपद करावे, म्हणजे भोवती काकपदाप्रमाणे केस ठेवावे. 'काकपदवत् यत्र केशविच्छेदः' असे अभिनवनामक टीकाकाराने वरील सूचनेचे स्पष्टीकरण केले आहे 'काकपदवत्' म्हणजे वर गोटा करून खाली केस, याप्रमाणे; किंवा वर गोटा करून भोवती कावळ्याच्या पायाप्रमाणे पाच शेंड्या ठेवणे. मूच्छकटिकातील विद्वपकाचे डोके, वर गुळगुळीत केलेले अमून त्याच्या भोवती त्याने केस किंवा पाच शेंड्या ठेवल्या होत्या, असे 'काकपदशीर्षमस्तक' या शकारोक्तीवरून सूचित होते. आणि त्याचे हे मस्तक 'वरनजानुसदृश' म्हणजे उटाच्या गुडघ्याप्रमाणे होते. अर्थात, उपमान म्हणून वापरलेला

‘कऱ्हेयाचा गुडघा’ वर गुळगुळीत पण भोवती केस असलेला असा असतो, हे यावरून स्पष्ट होईल. उंट’ जमिनीवर बसताना नेहमी गुडघ्यावर बसत असल्याने उंटाच्या गुडघ्यावरील केस झडून गेलेले दिसतात. गुडघ्यावरील गोल जागा टक्कल पडलेल्या डोक्याप्रमाणे केशरहित झालेली असते. एखाद्या वृद्धाच्या डोक्यावरील मध्यभागातील केस गळून गेलेले असावेत आणि त्या टक्कलामोवतालची झुलपे शिल्लक राहावीत, अगदी तसेच टक्कल उंटाच्या गुडघ्याला पडलेले असते.’ असा अर्थ प्रा. स. रा. गाडगीळ यांनी आपल्या स्वतंत्र कल्पनेने आणि मामिकतेने प्रथम करून दाखविला. याबद्दल त्यांचे अभिनंदन करणे अवश्य आहे. या एकंदर विवेचनावरून ‘टांग’ याचा ‘डोके’ हाच अर्थ ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असावा हे स्पष्ट दिसते. ‘पाय, मांडी’ असा अर्थ घेऊन डॉ. घा. ना. पंडित यांनी तो ‘रसिकतेने’ लावून दाखविण्याचा केलेला प्रयत्न ज्ञानेश्वर मांडलीच्या दृष्टीने व्यर्थ ठरेल असे मला वाटते.

डॉ. पंडित आणि ज्ञानेश्वरीची सरकारी आवृत्ती

तथापी, त्यांनी उपस्थित केलेल्या मुद्याचा विचार होणे अवश्य आहे; आणि तेवढीच त्यांची अपेक्षा आहे. ‘टांगा’ हा पाठ स्वीकारताना जो युक्तिवाद त्यांनी केला आहे तो मान्य करणे अशक्य आहे. ‘सर्व बाजनी सागोपाग विचार करून श्रीज्ञानेश्वरीतील सुयोग्य पाठ निश्चित करण्याकरिता शासनाने समिती नेमली होती. तेव्हा या समितीने निश्चित केलेला पाठ स्वीकारण्यास विद्वानांना वस्तुतः आक्षेप असू नये’ हा युक्तिवाद ‘तत्त्व’ म्हणून मान्य करण्याला कोणीही विद्वान तयार होणार नाही. एक तर ‘नुकत्याच प्रसिद्ध करण्यात आलेल्या तुकारामाच्या गायेसारखी अल्पमोलात जनतेला मिळेल अशी राजवाड्यांच्या ज्ञानेश्वरीची (केवळ संहिता) सुधारलेली आवृत्ती काढण्याचा मुंबई सरकारचा उद्देश आहे’ एवढाच शासनाचा हेतू होता, पाठसंशोधनाचा नव्हे. आणि दुसरे असे की, ‘शासनाने’ नेमलेल्या समितीने निश्चित केलेला पाठ विद्वानांनी स्वीकारला पाहिजे हा आग्रह घरणे म्हणजे विद्वत्तेच्या क्षेत्रात शासनाचा अधिकार विद्वानावर लादण्यासारखे होईल. सरकारी आवृत्ती सर्वस्वी निर्दोष आहे असे म्हणता येईल काय ? तो राजवाडे याच्या मूर्ध्नि प्रतीप्रमाणेही नाही. कारण तीत संपादक मंडळाने आपल्या मतानुसार काही बदल केले आहेत. राजवाडे प्रतीतील लघु च्या जागी अनेक ठिकाणी छ घातला आहे; तो सर्वस्वी अनधिकृत आहे. राजवाडे प्रतीचे मूळ हस्तलिखित उपलब्ध नाही या गोष्टीचा संपादकांनी फार फायदा उचलला आहे. या हस्तलिखिताचे जे एक पान फोटो देऊन राजवाड्यानी छापले ते पाहण्याची काळजी या संपादक मंडळाने घेतलेली दिन्नत नाही. एरवी, पानात सर्वत्र ल असताना, निदान त्या ठिकाणी तरी छ छापण्याचे घाष्ट्रं त्यांनी केले नमते. पण

सरकारी आवृत्तीचे परीक्षण करणे हा येथे मुख्य विषय नसल्यामुळे या प्रश्नाचा अधिक विचार करणे शक्य नाही. 'शासनाने नेमलेल्या समिती'चे दडपण डॉ. पंडित यांनी जम्यासकावर आणू नये एवढेच मला म्हणावयाचे आहे.

एकाच अवयवाचे वर्णन एकाच ओवीत ?

विवाद्य ओवीचा अर्थ लावीत असताना 'पुढल्याच ओवीत मस्तकाची व पलीकडील ६६२ व्या ओवीत नाकाचा स्वतंत्र उपमा देऊन उल्लेख आलेला आहे, तेव्हा.....' वर्णनात न आलेल्या दुसऱ्या एखाद्या अवयवाला हे वर्णन लागू शकते की नाही याही प्रश्नाचा विचार करणे' डॉ. पंडितांना आवश्यक वाटते. अशा गणिती हिशोबाने याचा विचार का व्हावा, हे कळत नाही. एका अवयवाचे वर्णन एकाच ओवीत झाले पाहिजे व ते एकदाच आले पाहिजे असा काही नियम आहे की काय ? तसे असेल तर 'टांगा' याचा 'पाय' असा अर्थ या ओवीत स्वीकारण्यापूर्वी मागण्याच ओवीत 'निर्देवांचे व्यवसाये । तैसें टाकति हातपाए' याचा डॉ. पंडित यांनी विचार करणे जरूर होते. इतकेच नाही तर पुढे ५६९ व्या ओवीतील 'पायां पडति बेंगडी' या चरणात पुन्हा पाय आलेले आहेत, त्याचीही व्यवस्था लावून दाखवायला पाहिजे होती. ५५४ व्या ओवीत संपूर्ण शरीराचे वर्णन असून पुन्हावे ५६८ व्या ओवीत आले आहे. ५५० व्या ओवीतील 'तांड' (तैसें पिचिडि तांड । सराईल) पुन्हा ५६३ व्या ओवीत (तेपाचिया तांडा । येर जळंवाचा लोंडा) आले आहे, त्याचे काय ? वस्तुतः एकाच अवयवाचा उल्लेख 'पुन्हा जेथे आला आहे तेथे म्हातारपणात त्याला प्राप्त होणारा भिन्न धर्म ज्ञानेश्वरांनी वर्णन केलेला आहे. त्याचप्रमाणे ५५६ व ५५७ या ओव्यात माध्याचे भिन्न धर्म सांगितले आहेत. त्यामुळे ते आलेपाहं होऊ शकत नाहीत. या दोन्ही ओव्या मिळून, म्हातारपणात डोक्याच्या होणाऱ्या दर्जेचे वर्णन ज्ञानेश्वरांनी केलेले आहे, हे नीट लक्षात घेतले म्हणजे ५५७ व्या ओवीत डोक्याचे वर्णन आल्यामुळे ५५६ व्या ओवीत ते असणे शक्य नाही असे मानून 'टांगा' या शब्दाचा 'पाय' असा अर्थ घेऊन त्याला हे वर्णन लागू शकते की काय याचा विचार करण्याची आवश्यकता वाटत नाही. 'टांग' म्हणजे सगळा पाय, नुसती मांडी नव्हे, हंटी लक्षान घेतले पाहिजे. ह्या 'टांगां'ना म्हणजे 'पायाना' म्हणजे 'मांडपाना' उटाच्या 'गुड्या'ची (गुड्यांची नव्हे, कारण 'गुड्या' शब्द एकवचनी वापरला आहे, अनेकवचनी नव्हे) उपमा देण्यात स्वारस्य काय काय आहे ? उंटाचा गुडपा हा नेहमी 'मवे-दनारीहत' असतो की काय ?

'फुलाचेया' की 'फुलांचेया'

आपला अभिनव अर्थ लावून दामविष्यामाठी 'फुलाचेया' या एकवचनी पाठाचा डॉ. पंडित यांना पार मोठा आघार वाटतो; आणि म्हणून 'श्रीज्ञानेश्वरीतील सर्व

प्रतीतून ‘फुलाचेया’ असा एकवचनी पाठ आढळून येतो’ असे ठासून सांगून ‘पण अर्थ करणाऱ्या विद्वानानी या एकवचनाचा अनेकवचनी अर्थ गृहीत घेऊन या ओवीचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला आहे’...असे विधान केले आहे. याला उत्तर काय द्यायचे ? ‘शासनाने नेमलेल्या समितीने’ संपादन केलेल्या प्रतीवर वाजवीपेक्षा जास्त विश्वास टाकल्याचा हा परिणाम होय, असे म्हटल्यावाचून राहवत नाही. ‘सर्व प्रतीतून फुलाचेया असा एकवचनीच पाठ आढळतो’ हे डॉ. पंडितांचे म्हणणे मुळातच बरोबर नाही. कुंटे, भाडगावकर, साखरे, भिडे इत्यादिकांनी संपादन केलेल्या आवृत्त्या त्यांनी काळजीपूर्वक पाह्याऱ्या. या प्रतीतून ‘फुलाचेया’ असा अनेकवचनी पाठ असल्याचे त्यांना दिसून येईल आणि मग ‘अर्थ करणाऱ्या विद्वानानी’ अनेकवचनी अर्थ का घेतला हे त्यांना समजेल. या बाबतीत याहून अधिक ते काय लिहावे?

भोग म्हणजे केवळ स्त्रीसमागम ?

फूल म्हणजे योनी असा अर्थ घेऊन संपूर्ण ओवीचा विचार केल्यामुळे ‘भोग’ म्हणजे ‘स्त्रीसमागम’ असा अर्थ घेण्यावाचून डॉ. पंडितांना गत्यंतर उरले नाही. आणि म्हणूनच ‘डोक्याने फुलाचा भोग घेणे’ ही कल्पना त्यांना चमत्कारिक वाटते. ‘भोग’ शब्दाचा लब्ध अर्थ इद्रियांच्या विषयाशी व विनोपतः स्त्रीसमागमाशीच जास्त निगडित आहे, असा युक्तिवाद त्यांना त्यामुळेच करावा लागला. वस्तुतः इंद्रिये भोग घेतात हे म्हणणेही लाक्षणिक अर्थानेच खरे आहे. इंद्रिये ही भोग घेण्याची केवळ साधने आहेत, उपभोग घेणारी नव्हेत. हात, पाय, डोळा, कान, नाक इत्यादी इद्रियांच्या द्वारे जीव किंवा जीवात्मा भोग घेत असतो. आपल्या सुप्तीसाठी इद्रियांना प्रेरणा देणारा व त्यांच्या द्वारे भोग भोगणारा जीवात्मा किंवा त्याचे मन असते. या मनाचे वर्णन करताना महानुभाव कवी विसोदास आपल्या ‘ज्ञानप्रबोध’ ग्रंथात म्हणतात :—

हें मन चंचल अस्थिर । स्वभाव इद्रियाचें किकर
पाते व्यापारवीती निरतर । स्वसत्ताघळें ॥ ७९७ ॥
विषयार्थीये जाणोनि निरुते । ज्ञानेन्द्रियें प्रेरती भलतेउते ।
तेव्हेली हें कर्मेन्द्रियातें : चेष्टउ लागे ॥ ७९८ ॥
इंद्रिय हेतू विषयसाधना । पर साध्य—भोग तो मना ।
आणि येणेवीण चेतना । इद्रियां नाही ॥ ७९९ ॥
म्हणोनि येर येराच्या संबंधी । होय विषयाची सिद्धी ।
अतीं मुपदुःखाची लक्ष्मी । अपितो आत्मयाशी ॥ ८०० ॥

या दृष्टीने विचार केला म्हणजे इंद्रिये ही उपभोग घेणारी नमून ती उपभोगाची केवळ साधने आहेत, हे लक्षात येईल. खुद्द डॉ. पंडितांच्या दृष्टीने पाहिले तरी स्त्रीसमागम हा पायाचा किंवा मांडपाचा विषय नव्हे; तो सरीरातील अन्य अव-

यवांचा आहे. तेव्हा पाय किंवा मांडचा असा अर्थ घेऊन डॉ. पंडितानी लावलेल्या अर्थानिदेशील विशेष स्वारस्य आहे असे म्हणता येत नाही. त्यापेक्षा 'प्रेमकाठी म्हणजे पुरुषाचे जननेंद्रिय' हा थो. रेसाइड यांनी लावलेला अर्थ अधिक बरा म्हणावा लागेल. पण दांग या शब्दाच्या दांगा या विभक्तिरूपामुळे त्यांनी लावलेला अन्वयही त्यांना वाटतो तितका सरळ नाही. तेव्हा फूल म्हणजे स्त्रीची योनी हा अर्थ बरोबर असला तरी प्रस्तुत ओवीत अन्वयार्थाच्या दृष्टीने तो चपखल वसू शकत नाही, हे दिसून येईल. प्रा. घोंड यांना या अभ्यासकांनी लावलेला या 'ओवीचा अर्थ नीट लागला' असे वाटत असले तरी उपमेय-उपमानांच्या विसंगती-मुळे आणि प्राचीन मराठी काव्याच्या 'शैली' (?) मुळे त्यांनाही हा अर्थ स्वीकारण्यास अडचण व संकोच वाटतोच. मर्यादेच्या दृष्टीने या 'विषया'ची मापेक्षा अधिक चर्चा करणे योग्य होणार नाही.

ज्ञानेश्वरीतील 'भोग'

'भोग' या शब्दाचा रूढ अर्थ 'विशेषतः स्त्रीसमागमाशीच जास्त निगडित आहे असे डॉ. पंडित म्हणतात तेही बरोबर नाही. आजच नव्हे तर ज्ञानेश्वरकाळातही तो तसा नव्हता. उदा० ज्ञानेश्वरीच्या पहिल्या दोन अध्यायातील या शब्दाचा उपयोग पाहूया :—

- (१) एसा सकलातें वधावें । मग जे भोग भोगावे
जळतु ते आपवे । पार्युं म्हणे ॥ (१-२११)
- (२) ह्यणौनि कौरव हे वधिजति । मग आही भोग भोगिजति ।
हे असो मातु अधडती । अर्जुनु म्हणे ॥ (१-२३५)
- (३) देवा नव निसिती सरी । वावरुनि येयांचा जिह्वारी ।
भोग गिवसावे ठघिरी । गुडाले जे ॥ (२-४८)
- (४) हे येणें माणें दुर्मर । जे ययाही होनि भोग सपुर ।
ते असतु एध भिक्षा वर । मागता भली ॥ (२-४६)
- (५) तैसें राज्य भोगममुद्धी । उज्जीवन नव्हे इये बुद्धी ॥ (२-६८)

'भोगणे' या धातूचाही या दोन्ही अध्यायात डॉ. पंडितांच्या म्हणण्याला पोषक असा वापर कोठेही नाही.

'हे शब्देविण संवादजे । इद्रियां नेणतां भोगिजे' (अ. १-५८),

'हा अनुरागु भोगितां । कुमुदिनी जाणे' (अ. १-६०)

इत्यादी ओव्यातील 'भोगणे' शब्दाचा अर्थ लक्षात घ्यावा. तेव्हा 'फुलाच्या भोगा' या चरणातील भोग शब्दाचा संबंध स्त्रीसमागमाशी अपरिहायतेने लावला पाहिजे असे नाही. तसेच 'डोव्याने फुलाचा भोग घेणे' म्हणजे 'डोवे' या शरीर-वयाला फुलाची थावढ भरणे या कल्पनेत बाध्यमयता किंवा स्वारस्य नाही असे

मानण्याचेही कारण नाही. कारण डोक्याला फुलाचा भोग घेण्याची आवड असते म्हणजे (डोके असलेल्या) व्यक्तीला, तिच्या मनाला ती आवड असते. ‘पद्म-दलेंसि इसाळें । भांडताति डोळे’ (ओ. ५५८) म्हणजे काय खरोखर डोळे भांडतात ? तेथे तर डोळेही भांडत नाहीत आणि डोळ्याचा स्वामी असलेला जीवात्माही भांडत नाही तेव्हा ही कल्पनाच चमत्कारिक आहे असे म्हणून ती अमान्य कारणे हे रसिकतेचे होईल काय ? माणसांना डोक्यात, अर्थात, डोक्यावरील केसांत फुले माळण्याची आवड असते, म्हणून डोक्याला फुलांचा भोग घेण्याचे प्रेम असते असे ज्ञानेश्वरानी या ओवीत म्हटले आहे, ते कोणत्याही दृष्टीने स्वारस्यहीन किंवा चमत्कारिक म्हणता येत नाही.

डोक्याला फुलांचा भोग

देवाला किंवा श्रेष्ठ व्यक्तीला अर्पण करावयाच्या घूपदीप-नैवेद्य-पुष्पादिक वस्तूंनाही भोग शब्द लावतात. ‘यादव कृष्णदेव माच्या तासगाव ताम्रपटात (प्राचीन-मराठी कोरीव लेख. पा. १३९, डॉ. दां. गो. तुळपुळे) ‘मंजरवाडे गावु अर्घु कलिदेवा अष्टांगभोगा’..... (ओळ १०१) असे वाक्य आलेले आहे. याचे स्पष्टीकरण देताना ‘सत्रस्थलासि ब्राह्मण ओडेर सत्रभोगु पलावा’ (ओळ ११२, ११३) असे म्हटले आहे. हा सत्रभोग कसा ? पुढच्याच ओळीत स्पष्ट केले आहे की, ‘ब्राह्मणीं देवासि नित्य पंचामृत त्रिकाल घृणारति नैवेद्य दीपवति पुष्पे ..’ (ओळ ११४, ११५) तेव्हा देवाच्या अष्टांगभोगात फुलाचाही समावेश होतो. अष्टांगे कोणती ? ‘जानुम्या च तथा पद्म्यां पाणिभ्यामुरसा भिया । शिरसा वचसा दृष्ट्या प्रणामोऽष्टांग ईरितः’ या वचनावरून अष्टांगात शिराचा म्हणजे डोक्याचा अंतर्भाव होतो. अर्थात देवाच्या अष्टांग भोगात घूप नैवेद्याबरोबर देवाच्या डोक्याला फुलाचाही भोग अर्पण केला जातो हे दिसेल आणि मग डोक्याने फुलांचा भोग घेण्याची कल्पना चमत्कारिक वाटणार नाही. ‘भांडघा खेरोज इतर अवयवाना भोग देत नाहीत किंवा त्यांना त्याची आवड मसते की काय ? श्रीज्ञानेश्वर भाउलीच्या पुढील ओव्या पाहा :-

जेयाची सोये वेदां न कले । तेयाचे अवयव एके वेले ।

अर्जुनाचे दोन्ही डोळे । भोगिते जाले ॥ (११-२०६)

हे विश्वरूपाचे सोहले । भोगूनिपा निवाले डोळे ।

आता होताति आंधले । नृष्णात्माणि ॥ (११-५९६)

या ओव्यात डोळ्यांनी भोग घेण्याची कल्पना आहे, आणि ती आम्हांला कोण-त्याही दृष्टीने चमत्कारिक वाटत नाही. डोक्याने फुलाचा भोग घेण्याची कल्पनाही चमत्कारिक वाटत नाही. डॉ. पडितांना तशी ती वाटत असली तरी पूर्वी ही कल्पना रुढ होती. महानुभावकवी मुनी केशीराज आपल्या ‘मूर्तिप्रकाश’ नाव्यात वर्णन करतात :-

तवं पुढिला दुखालागि : सर्वेचि सावध कीजे वेगी ।
 म्हणती उपास्वीत जाले ते भोगी : फुलाचे अरळ ॥ २२५६ ॥
 सविकार सुपवती वाज : वरि घालिजे सुमनाची सेज ।
 मुकुटी वांधीनि फुलाचे मोज : सुखें नीद्रा करिती ॥ २२५७ ॥
 मायां दाटुनि सुमनों । म्हणसी भोगिया एकु मेदिनी ।
 मजसारिखा दुजा कव्हणी : वर्ते ना ॥ २२५८ ॥

या ओव्यात सर्वत्र सुमनाचा म्हणजे फुलाचाच भोग आहे आणि तो माझ्यावर फुले घालूनही भोगायचा आहे. तेव्हा माझ्याला फुलाच्या भोगाची आवड असण्याची कल्पना चमत्कारिक वाटण्याचे काही कारण नाही.

‘ते’ सर्वनाम

आपला अर्थ लावून दाखवितांना डॉ. पंडितांना ‘तं’ कऱ्हेयाचा गुडगा । तैसें होईल’ यातील ‘तें’ या सर्वनामाची अडचण वाटली. ती त्यांनी वऱ्हाड-नागपूर-कडील बोलींतील प्रयोगाचा आधार देऊन नाहीरी करण्याचा प्रयत्न केला आहे. पण तोही बरोबर आहे असे मला वाटत नाही. वऱ्हाड-नागपुराकडे ती या स्त्रीलिंगी सर्वनामासाठी ते हे रूप वापरतात खरे. पण ते एकवचनात, अनेकवचनात नव्हे. ते हे स्त्रीलिंगी सर्वनाम म्हणून वापरले म्हणजे ते निरनुस्वार लिहिले गेले पाहिजे. पण प्रस्तुत ओवीत ते सानुस्वार (तें) असल्यामुळे नपुसकलिंगीच पेतले पाहिजे. त्यापुढेच तैसें शब्द आलेला आहे, तोही सानुस्वार असल्यामुळे नपुसकलिंगी एकवचनीच होय. पण यातूनही, डॉ. पंडितांच्या म्हणण्याप्रमाणे तें हे सर्वनाम अनेकवचनी घेण्याला मुख्य अडथळा आहे तो याच ओवीतील होईल या क्रियापदाचा. ‘तें कऱ्हेयाचा गुडगा । तैसें होईल’ या ओवीत ‘तें...होईल’ हा एकवचनी प्रयोग असल्याचे होईल या क्रियापदावरून स्पष्ट दिसते. तें हे या ठिकाणी अनेकवचनी सर्वनाम म्हणून योजले तर क्रियापदाचे रूप होतील असे अभावकास पाहिजे होते. मुळात होईल असा ‘एकवचनी पाठ असताना एकवचनी अर्थ सोडून त्याचा अनेकवचनी अर्थ का ध्यावा हे समजत नाही. एकवचनी अर्थ लागतच नसल्यास अनेकवचनी अर्थाकडे धाव घेणे योग्य ठरेल’ हे डॉ. पंडितांना पटेल असे वाटते. वस्तुतः व्याकरणदृष्ट्या तेही योग्य ठरणार नाही असे मला वाटते.

तेव्हा फूल म्हणजे स्त्रीयोनी, आणि टांग म्हणजे मांडी किंवा प्रेमटांग म्हणजे पुण्याचे जननेंद्रिय असा अर्थ घेऊन प्रस्तुत ओवीचा स्वारस्यपूर्ण अर्थ काढून दाखविण्याचा डॉ. वा. ना. पंडित आणि श्री. इर्जेन रेसाइड यांनी केलेला प्रयत्न टिकू शकत नाही, हे दिसून येईल. फूल म्हणजे पुष्प आणि टांग म्हणजे डोकें हे अर्थ घेऊनच या संपूर्ण ओवीच्या अर्थाचा विचार केला पाहिजे आणि तसा तो वेगळ्या तराचे ओवीचा अर्थ चांगला लागतो, असे वाटते.

प्रास्ताविक

काइ व्हू बोलों सुमटा । साधितलेयां निकुट्यां

नरकाचा दारवठा । त्रिसांकु हा (ज्ञानेश्वरी १६-४२७)

प्रस्तुत ओवीचा अर्थ अनेकाने आपापल्या परीने लावण्याचा प्रयत्न केलेला आहे; पण ते अर्थ समाधानकारक वाटत नाहीत. प्रस्तुत लेखात या ओवीचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करित आहे. त्याचा अभ्यासकांनी विचार करावा. मी लावलेल्या अर्थाविषयी माझा आग्रह नाही, हे आरंभीच नमूद केलेले वरे. अर्थाकडे धाव घेण्यापूर्वी थोडे सिंहावलोकन करणे इष्ट होईल.

वर उद्धृत केलेली ओवी राजवाडे यांच्या ज्ञानेश्वरीच्या आवृत्तीतील आहे. मुंबई शासनाने प्रसिद्ध केलेल्या आवृत्तीतही अक्षरशः हाच पाठ आढळतो. या ठिकाणी राजवाडे प्रतीतील पाठात संपादकांनी काहीही करक केलेला नाही; फक्त पहिल्या चरणातील ‘ सुमटा ’ या ऐवजी ‘ सुमटा ’ असे रूप छापले आहे. या ओवीचा वाद-विषय असलेला उत्तरार्ध मात्र दोन्ही आवृत्तीत सारखाच आहे. कं. आगाशे यांनी राजवाडे प्रतच आधाराला घेतलेली असल्यामुळे त्यांच्याही आवृत्तीत प्रस्तुत ओवी शब्दशः अशीच आलेली आहे.

पाठभेद

राजवाडे, आगाशे आणि मुंबई शासन या तीन आवृत्त्यांखेरीज अन्य आवृत्त्यांत मात्र करक आढळतो. तिसऱ्या चरणातील ‘ दारवठा ’ हा शब्द कुटे, साखरे, मिडे यांच्या आवृत्तीत ‘ दारवठा ’ असा आहे, तर माडगावकरांच्या प्रतीत तो ‘ दारवटा ’ असा आहे. शेवटच्या चरणातील ‘ त्रिसांकु ’ हा शब्द कुटे, साखरे, मिडे व माडगावकर यांच्या आवृत्त्यात ‘ त्रिसांकु ’ असा आढळतो. माडगावकरांच्या आवृत्तीत तळदीपित, त्यांना उपलब्ध झालेल्या इतर चार प्रतीत ‘ त्रिसांकु ’ असा पाठभेद नमूद केलेला आहे. तेव्हा, त्रिसांकु, त्रिसांकु, त्रिसांकु, जसे या शब्दाचे तीन निम्न पाठ आढळतात.

‘ दारवठा ’ म्हणजे उंबरठा ?

‘ दारवठा ’ या शब्दाचा अर्थ राजवाडे प्रतीतील शब्दसंग्रहाने ‘ उंबरठा ’ असा प्रा. म. सा. सं. ...४

दिलेला आहे. याच शब्दकोशात 'दारवठेकाह' म्हणजे 'उंबरठा झिजविणारा' असा अर्थ आहे. आगाने आणि मुबई शासन यांच्या प्रतीतही तोच अर्थ घेतलेला आहे. कुंटे साखरे, मिडे, माडगावकर यांनीही 'दारवठा' शब्दाचा अर्थ 'उंबरठा' असाच दिलेला आहे.

‘त्रिसांकु’ ?

‘त्रिसांकु’ शब्दाचा अर्थ राजवाडे यांनी दिलेला नाही. मुबई शासनाच्या प्रतीत 'तीन खिळे मारलेला—राम, क्रोध, लोभ यांचा समुच्चय' असा अर्थ दिलेला आहे. या आवृत्तीच्या संपादकांपैकी एक संपादक रा. ना. वेलिंगकर यांच्या 'ज्ञानेश्वरीचे शब्दमांडार' या ग्रंथातही हाच अर्थ दिलेला आहे. साखरे यांनी या शब्दाचा स्पष्टार्थ दिलेला नाही. कुंटे यांनी 'त्रिसांकु' शब्दाच्या अनुरोधाने 'मध्येच लांबत राहिलेला' असा अर्थ दिलेला आहे, तर मिडे यांनी 'त्रिसांकु' म्हणजे तीन टोकांच्या उंबरठ्यावर' असा अर्थ केला आहे. अर्थात, मिडे यांच्या मते 'शंकु' म्हणजे 'टोक'. ज्ञानेश्वरीचा सोळावा अध्याय विद्यापीठात नेमला गेला तेव्हा अनेकांनी त्याच्या सटीप आवृत्त्या काढल्या. त्यापैकी पंगू यांच्या आवृत्तीत 'दारवठा' म्हणजे 'उंबरठा' आणि 'त्रिसांकु' म्हणजे 'तीन खिळे मारलेला' असेच अर्थ दिलेले आहेत. श्री. रा. पारमनीस व गो. कृ. मोडक यांच्या आवृत्तीत मात्र या शब्दांच्या अर्थाचा थोडा स्वतंत्र व निराळा विचार केलेला आढळतो. 'दमादी तीन दोप पूर्वी वर्णिलेल्या अत्यंत अमंगळ अशा नरकाचे तीन दरवाजे आहेत' असा एकंदर अर्थ देऊन 'त्रिसांकु' शब्दावर त्यांनी पुढील टीप दिलेली आहे. "त्रिसांकुः—गौतते मूळ त्रिविध असे पद आहे. त्याचे स्पष्टीकरण करण्याकरिता हा शब्द योजिला आहे. पण त्याचा अर्थ बरोबर समजत नाही. 'तीन खिळे (त्रि + शंकु) मारलेले दार' असा अर्थ कोणी कोणी करतात. पण मुळातील कल्पना या अर्थाने ध्यस्त होत नाही. मुळात काम, क्रोध आणि लोभ अशी तीन प्रकारची नरकाची दारे आहेत असे म्हटले आहे; तेव्हा हा शब्द 'त्रिसंख्य' (त्रि + संख्या) यापासून आलेला तर नसेल ना ?". या टीपेत 'दारवठा' याचा अर्थ 'दरवाजे' असा अनेकवचनी केला असून 'त्रिसांक' या शब्दाची 'त्रिसंख्य' शब्दापासून व्युत्पत्ती मुचविलेली आहे' पण त्यावरून संपादकाना अभिप्रेत असलेला अर्थ मात्र स्पष्ट होत नाही.

दारवठा म्हणजे दरवाजा

प्रस्तुत ओवीच्या अर्थाचा विचार करण्यापूर्वी 'त्रिविधं नरकस्वदे द्वार' या गीतेतील मूळ चरणाकडे लक्ष वेधले पाहिजे. 'त्रिविधं' आणि 'द्वारं' ही दोन्ही पदे एकवचनी आहेत हे लक्षात ठेवले पाहिजे. 'द्वारं' साठी ज्ञानेश्वरांनी 'दारवठा' हा शब्द आणि 'त्रिविधं' साठी 'त्रिसांकु' हा शब्द वापरला आहे. 'दारवठा' या शब्दाचा अर्थ माझ्या मते निश्चितपणे 'दार, दरवाजा' असाच आहे. यादव-

कालीन वाङ्मयात याही अर्थाने तो नेहमी वापरला जात असे. पुढील काही अवतरणांचा अभ्यासकानी विचार करावा.

महानुभावांच्या ‘स्थानपंथी’त तर पानोपानी ‘दार’ या अर्थाने या शब्दाची योजना झाली आहे. उदाहरणार्थ : ‘निर्वाणाचे देऊळ पूर्वाभिमुख ॥ तोचि चौकू : तिन दारवठे : जगतीचा दारवठा पूर्वाभिमुख’ (पान ८); ‘तीन चौकू ॥ तीन दारवठे...आंगणी मारनें स्थान ॥ पूर्वे दारवठा : एक म्हणति नगरीचेनि उत्तरेचेनि दारवठेनि सिमालंघन : नगरासि च्यारि दारवठे : च्यारि खोडकीया ॥ चहू दारवठा बीजे करणें...’ (पान ९).

(२) ‘दारवठा ठिकाची कवाडे । घालिता गाजेति मेघाचेनि पाडें । दारवठे-कार लोकपाळा सागडे । सुदर्शनातळी ॥ ‘काइ साधो ते दारवठे जघाट । लोकपाळा रिगतां येकवट । दारी आठा दिग्गजाचीं घाट । माये येके वेळे’ (नरेंद्र : रुक्मिणीस्वयंवर ८७०; ८७१).

(३) ‘की अंगाराचा वसंठा । ना तो अर्नगाचा कुहठा । किं उघडला दारवठा । मूक्तिमंदिरीचा ’ ‘मुक्तीचा दारवठा । उघडावेया कूचिका वंकटा । तैसिया भवै सानटा । मिरविताति ’ (भास्करभट्ट बोरीकर : तिशुपाळवध; ४६; ४२०)

(४) ‘दुर्गी वदनाचा दारवठा । वंसोनि हासताति सुमट । लोचनाच्या घरी-यांघरी । बाण सुटत वंकट ’ (चोंमा : उपाहरण. १२६-१२९)

(५) पुढे ज्ञानेश्वरीतमुद्दा दरवाजा या अर्थाने या शब्दाचा उपयोग अन्यत्र पुढील ओव्यांत धाडळून येतो. ‘या दोनीचि जी वाटा । तूतें ठाकावेया वंकुंठा । ध्वनअव्यक्ताचा दारवठा । रिगिजे येय’ (१२-२४) ‘आणि ध्वनाचा मुडा । दारवठा सदा उघडा । घरि कलसू खोखडा । अनिदरत्नाचा’ (१८-१४९८)

बरोल अवतरणावरून ‘दारवठा’ शब्दाचा अर्थ ‘दार, दरवाजा’ असा होतो हे दिमून येईल. ‘दारवठेनि सिमालंघन’, ‘दारवठा ठिकाची कवाडे’, ‘उघडला दारवठा’, ‘दारवठा रिगिजे’, इत्यादी वाक्यांवरून तर या अर्थाविषयी संकाच राहत नाही. आपल्या प्रस्तुत ओवीत ‘नरकस्य द्वार’ या मूळातील ‘द्वार’ शब्दागाठी ज्ञानेश्वरांनी ‘दारवठा’ हा शब्द वापरला असल्यामुळे त्याचा अर्थ ‘दार, दरवाजा’ असाच घेतला पाहिजे. ‘उंवरठा’ असा अर्थ येथे अभिप्रेत नाही. त्याचप्रमाणे काहीनी त्याचा ‘दारे, दरवाजे’ असा अनेकवचनी अर्थ केला आहे तोही बरोबर नाही. ‘दार’ असे एकवचन येथे अभिप्रेत आहे. अनेकवचन वापरायचे असते तर ‘दारवठे’ असे रूप या ठिकाणी बाले असते.

त्रिसांकु म्हणजे काय ?

माहून महत्वाचा ‘प्रदन : त्रिसांकु’ किंवा ‘त्रिसांकु’ या शब्दाचा अर्थ काय ?

‘त्रिशंकु’ किंवा ‘त्रिसाक’ या शब्दाचा अर्थ निश्चित करण्यासाठी त्यातील मूळ शब्द ‘साक’ याचा अर्थ प्रथम पाहू. या शब्दाचा उपयोग ‘दारा’च्या संदर्भात मिळाला तर त्याचा विंगेय उपयोग होईल असे वाटते. अशी काही उदाहरणे पाहू या.

१. ‘गोसावी बीडी बीडार पाहंत होते : महालक्ष्मीचें देऊळ पाहीलें : पात पांत देउळां नैऋत्ये गुंफा : तेथ बीजें केलें : दोन्ही दारसंका घरुनि मितरि अवलोकीलें’ (लीळाचरित्र : पूर्वार्ध, खंड १, पान ६१) या ठिकाणी ‘संका’ म्हणजे दरवाज्याच्या चौकटीच्या उम्या दोन बाजू असणारे अर्थ स्पष्ट दिसतो. ‘संका’ शब्दाचा या प्रकारचा वापर महानुभाव वाङ्मयात अनेक ठिकाणी आढळतो. उदाहरणार्थ, ‘गोसावी दोही दारसंका दोन्ही श्रीकरी घरुनि एकु श्रीचरण वसैल्यळावरिठेवीती’ (पूजावसर) । ‘तैसे पस्यात पाहारीं पूर्णकामु । दोन्ही दारसंका घरुनि आत्मारामु । एक श्रीचरण ठेवी पुरपोत्तमु । उंबरवटावरी’ (मूर्तिप्रकाश, ४८८)

२. ‘एकैकी भूमिकेची वरव । अगराचें उंबरे घडिव । दारवठा दारसंका कांडारीव । कंदर्प केतकीचे’ (नट्ट : रुक्मिणीस्वयंवर, ४२०) प्रस्तुत ओवीत नट्टाने घारा-दामोदराचे वर्णन करताना दारवठा (दरवाजा) कंदर्पकेतकीच्या कांडारीव (कोरीव, नक्षीदार) अशा दारसंका (दरवाजाच्या चौकटीच्या बाजू) लावल्याचे वर्णन केले आहे. ‘संका’ या शब्दाचा (‘दरवाज्याच्या चौकटीची बाजू’ असा) अर्थ त्यावरून स्पष्ट होईल. बरील सर्व ठिकाणी ‘सका’ शब्द अनेकवचनी आहे. त्याचे एकवचनी रूप ‘सक’ असे असावे.

मुद्दवाने ‘त्रिसाक’ हा शब्दही महानुभाव वाङ्मयात एके ठिकाणी वापरलेला मला आढळला. भास्करभट्ट बोरीकर याच्या ‘शिगुपाळवध’ या काव्यातील पुढील ओवी पाहा :

‘हरिचंदनाचे फोड । मोलौनि कीर्तनि दावड त्रीसांक ।

वरि सेदुरे विनायक । वानसीयाचे’ (७६४)

शिगुपाळवधावरील टीपण्यात हा शब्द ‘त्रिअसाक’ असा दिला असून त्याचा अर्थ ‘पचादुईची सावणुक’ असा नमूद केलेला आहे ‘पचादुई’ म्हणजे एखाद्या वस्तूचे पाच भाग वरून त्यातील दोन एकीकडे ठेवणे. तयारी, हा अर्थ येथे कोणत्याही प्रकारे लागू पडत नाही असे मला वाटते. टीपकाराला ‘त्रिसाक’ शब्दाचा अर्थ कळला नसावा म्हणून त्याने ‘त्रिअसाक’ असा पाठ घेतला असावा. मला मिळालेल्या शिगुपाळवध काव्याच्या कोणत्याच प्रतीत हा पाठ आढळत नाही. ‘त्रिअसाक’ म्हणजे ‘पचादुई’ हे एकवेळ बरोबर मानता येईल. पण तो पाठ कोठेच नसल्यामुळे प्रस्तुत ओवीच्या संदर्भात त्याचा विचार करण्याचे कारण नाही.

त्रिसांकु = तीन वाजू असलेला दरवाजा

‘त्रिशांक’ शब्दातील ‘शांक’ हा मूळ शब्द ‘संक’ या शब्दाचाच पर्याय असाव असे मला वाटते. या दोन्ही शब्दांचे मूळ ‘संस्कृत’ शकु’ या शब्दात असावे. शंकु या शब्दाचा एक अर्थ ‘खाव’ असाही होतो. (आपटे याचा संस्कृत-इंग्रजी कोश पाहा) दरवाजाच्या संदर्भात त्याचा अर्थ ‘चौकटीला लावलेला खाव’ असा होऊ शकतो. यावरून ‘त्रिशांक’ म्हणजे तीन खांबांचा, तीन वाजूचा दरवाजा. एक उजवीकडचा, एक डावीकडचा, आणि एक वरचा, असे तीन खांब लावून तयार केलेला दरवाजा. दरवाजाची ‘चौकट’ म्हणजे चार वाजू आल्या. पण काही दरवाजांना खालचा म्हणजे उंबरठ्याचा खाव नसतो. अलीकडच्या घरातील दरवाजांच्या चौकटींना उंबरठ्याचा लाकडी खाव लावलेला नसतो. त्याची चौकट वर मांगितल्याप्रमाणे तीनच वाजूची असते. असा दारांना ‘त्रिशांकु’ किंवा ‘त्रिशांक’ हे नाव असावे असे मला वाटते. ‘शंकु’ या शब्दाची संक, (सक); शांक, (साक) ही उच्चारान्तरे किंवा अपभ्रंश होत. संस्कृत उकारात शब्दाची अकारात झालेली रूपे मराठीत आढळतात. उदा : सं. पंगु > मराठी. पाग + ला; सं. कटु > मराठी. कड + वट; सं. मधु > मराठी. मध; सं. इक्षु > मराठी ऊस. इत्यादी. याचप्रमाणे सं. शंकु > मराठी. साक. तेव्हा ‘त्रिशांकु’ यावरून ‘त्रिशाक,’ किंवा ‘त्रिसाक’ शब्द बनला असून त्याचा अर्थ ज्याच्या (चौकटीला) तीन वाजू आहेत असा, उंबरठा नसलेला दरवाजा, असा करावयास हरकत नाही.

नरकाच्या ‘त्रिशाक दारवठ्या’ला असलेल्या ह्या तीन वाजू म्हणजे काम, क्रोध व लोभ. ‘त्रिशाक दारवठा’ म्हणण्यात विशेष स्वारस्य आहे. उंबरठा नसलेल्या दरवाजातून मनुष्य भात सरळ जातो, त्याला कोणताही अडथळा होत नाही. एरवी उंबरठा असला म्हणजे त्याची ठेच लागून तो अडथळ्याचा संभव असतो. नरकाच्या या दरवाज्याला उंबरठा नसल्यामुळे काम, क्रोध व लोभ यांच्या या त्रिशाक दरवाजातून या तिन्ही दोषांच्या तावडीत सापडलेला माणूस सरळ नरकात जातो. जणू त्याला नरकात नेण्यासाठी या तिन्ही दोषांनी त्याला घेरलेले असते खालून त्याला कोणाचाही अडथळा होत नाही.

‘त्रिविधं द्वारं’

या अनुपंगाने भगवद्गीतेतील ‘त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं’ या चरणातील ‘त्रिविधम्’ या पदाचा विचार करणे अप्रस्तुत होणार नाही बहुतेक सर्व संस्कृत व मराठी टीकाकारांनी याचा अर्थ ‘तीन प्रकारचा’, ‘तीन प्रकारचे’ असा केला आहे. ‘तीन प्रकारचे दरवाजे’ असा अनेकवचनी अर्थ करणे मुळातील एववचनी रूपाना सोडून आहे. ‘तीन प्रकारचे द्वार’ असे म्हणण्यातही अंतर्विरोध आहे. एकच ‘द्वार’ हे तीन ‘प्रकारचे’ कसे असू शकेल? एकेका प्रकारचे एकेक द्वार

होईल. मिळून त्याचाही अर्थ तीन द्वारे असाच करावा लागेल. मुळातील 'त्रिविधं' या पदाचा अर्थ 'तीन प्रकारचे' असा करणे रुढीर्याला घडून आहे, हे खरे; पण तो अर्थ येथे चांगला लागू पडत नाही.

'त्रिविधं' हे पद 'द्वारं' या पदाने विशेषण आहे आणि त्याच दृष्टीने त्याचा विग्रह आणि अर्थ केला पाहिजे. 'विधा' या शब्दाचा अर्थ 'भाग, विभाग' असाही आहे. 'तिस्रः विधाः यस्य तत् त्रिविधम्'—ज्याला तीन भाग आहेत असे, तीन भागाचे म्हणजे बाजूंचे दार, असा याचा अर्थ करता येणे शक्य आहे; आणि तसा तो केला तरच ज्ञानेश्वरांनी योजलेल्या 'त्रिशांक' शब्दात तो यथार्थपणे उतरला आहे असे म्हणता येईल. मुळातील 'त्रिविधं' या शब्दाचा 'तिप्पट', 'तिपटीनी मोठा' असा अर्थ लावता येईल. काम, क्रोध आणि लोभ या दोघांनी तयार झालेला (नरकाचा) दरवाजा हा एरवीच्या दरवाज्यापेक्षा तिप्पट मोठा असतो; आणि त्यामुळे नरकात सहज प्रवेश होतो. असा अर्थ मूळाच्या दृष्टीने समर्पकही ठरेल. पण तो अर्थ ज्ञानेश्वरांनी योजलेल्या 'त्रिशांक' शब्दाने मात्र यथार्थपणे व्यक्त होत नाही. 'त्रिशांक' शब्दाच्या अनुपगाने 'त्रिविधं' पदाचा विचार केला तर मी प्रथम दिलेला अर्थ अधिक पटण्यासारखा वाटतो.

प्रस्तावना

मुंबई मराठी ग्रंथसंग्रहालयाच्या या वार्षिकोत्सवाच्या निमित्ताने आपणा सर्वांचे दर्शन घेण्याची आणि आपणासमोर चार विचार व्यक्त करण्याची संधी आपण मला दिली याबद्दल मी आपले मनःपूर्वक आभार मानतो. आपले ग्रंथसंग्रहालय हे एक आदर्श ग्रंथसंग्रहालय आहे असे मानण्यात येते. त्रेपन वर्षांपूर्वीपासून अनेक साक्षेपी विद्वानांनी आणि मराठी भाषामिमान्यांनी त्याची आस्थापूर्वक जोपासना केलेली आहे. गेल्या तीन चार वर्षांत तर आपल्या ग्रंथसंग्रहालयाचे कार्य विशेष भरभराटले आहे असे दिमून येते. ग्रंथसंग्रहाबरोबरच ग्रंथांचे अध्ययन आणि संशोधन करण्याची सोय आपण केली यात आपली ज्ञानलालसा दिसून येते आपल्या सस्येत आज अनेक विद्यार्थी आपापल्या विषयाचा सूक्ष्म व खोल अभ्यास करीत आहेत आणि त्यांना प्रा. कु. पा. कुलकर्णी व प्रा. अ. का. त्रिपोळकर यांच्यासारख्या मुरब्बी विद्वानांचे आणि संशोधकांचे नेतृत्व लाभले आहे, ही गोष्ट मला विशेष अमनोदानीय वाटते. जुन्या नव्या ग्रंथांच्या अध्ययनाने व संशोधनाने ज्ञानाची नवनवीन दालने खुली होतात, विचाराना चालना मिळते, नवीन दृष्टी लाभते आणि इतिहासाचे सम्यक् दर्शन होण्याला मदत होते. ग्रंथसंग्रहालयातील मुद्रित, हस्तलिखित आणि टंकित साधनसामग्रीच्या अंतःकरणात राष्ट्रातील सामाजिक आणि सांस्कृतिक इतिहासाचा अगाध समुद्र शांतपणे पसरलेला असतो. आपापल्या बुद्धी आणि स्फूर्ती यांच्या सामर्थ्याने त्याचे मथन करून जोती त्यातून विचाराची रत्ने बाहेर काढण्याचा प्रयत्न करीत असतो. ज्याच्या हाती जे लागेल ते तो आपल्यासारख्या पारह्याच्यासमोर निर्विकारपणे ठेवीत असतो. त्याला मिळालेले रत्न हे वित्त्येकाना विषामारगे वाटण्याचा समव असतो तर वित्त्येकाना तेच अमृतामारगे वाटणेही शक्य असते. अभ्यासक मात्र त्याच्याकडे सत्यसंशोधनाच्या दृष्टीनेच, पाहता असतो. त्याच्या दृष्टीने मानवी मस्तीच्या विचारात साधने म्हणून अमृत आणि विष या दोहोंचिही मूल्य सारगेच ठरते. अभ्यागते आणि संशोधनाने पुढे आलेल्या नवीन विचारामुळे आपले जुने ग्रंथ बदलण्याची आवश्यकता निरपवादपणे मिळू शकते तर तसे करावयास तो तयार असतो. अभ्यासकाच्या मानसिक आणि सामूहिक विकासाला हे एक महत्त्वाचे लक्षण आहे. आत्मा सामाजिक, धार्मिक व प्राक्तिक पूर्वग्रहांच्या 'गोमळे'तून बाहेर पडणे'

असलेल्या स्नेहापासांतून मन मोकळे करून ते उंच पातळीवर नेऊन ठेवणे हे सामान्य जनांना कठीण असले तरी आपणामारख्या विचारवंतांना कठीण नाही कारण व्यापक वाचनाने आणि निर्विकार विचाराने चित्ताला येणारी समाहितता आपणाला लामलेली आहे; आणि म्हणूनच चक्रघर आणि ज्ञानदेव या दोन व्यक्तींच्या कार्याचे एका नवीन दृष्टीने तुलनात्मक निरीक्षण आपणांसमोर करण्याचे मी योजिले आहे.

सीमा प्रांतावरील संघर्ष

ही प्रस्तावना करण्याचे कारण आयोच स्पष्ट केलेचे वरे महाराष्ट्राच्या सीमा-प्रांतावर आज ठिकठिकाणी संघर्ष सुरू आहेत. या कलहाचे मूळ केवळ भाषिक नाही तर प्रांतिकही आहे. आमच्या नागपूरकडे मराठी आणि हिंदी या दोन प्रांतिक भाषांचा संघर्ष फार पूर्वीपासून सुरू आहे. आज त्यालाच महाराष्ट्रीय आणि महा-कोमलीय यांच्यातील संघर्षाचे स्वरूप प्राप्त झाले आहे आपल्या मुंबई प्रांताच्या दक्षिणेकडे मराठीचा कानडीशी आणि म्हणून महाराष्ट्रियांचा कन्नडिगांशी संघर्ष सुरू आहे. आणि त्वाम मुंबईत गुजराती आणि मराठी, आणि अनुषंगाने गुजराती आणि महाराष्ट्रीय यांचा संघर्ष सुरू होऊन तो आता दिवसेंदिवस तीव्र स्वरूप घारण करीत आहे. लोकांसाठीच्या भूमिकेवरून या संघर्षाचा व्याप्य निर्णय लावून घेण्याचा आपणांला पूर्ण अधिकार आहे. इतकेच नाही तर त्यासाठी प्रत्येक महाराष्ट्रियाने आपले सर्व मामध्य पणाला लावून, केवळ राज्याविकासाच्या जोरावर इतरांवर आणि त्यांच्या भाषबोलीवर अन्याय्य आक्रमण करणाऱ्या दुष्ट प्रवृत्तींचा आणि शक्तींचा पूर्णपणे वीमोड केला पाहिजे असे मला स्पष्टपणे वाटते. पण हे करीत असताना भारतातील सर्व प्रांतांच्या सांस्कृतिक एकात्मकतेचा वितर पडू देता कामा नये, आपण सर्वत्र हजारी वर्षांपासून या भूमिमागान राहान आहोत; दळणवळणाच्या कमीअधिक नोंदीप्रमाणे एकमेकांत मिसळलो आहोत; परम्परात आपले रक्तमिश्रण घडून आले आहेत; आणि विचारांची देवाणघेवाणही झाली आहे. या दृष्टीने पाहिले तर ही आमच्या प्रांताचीच संस्कृती जे निरपवाद विधान करण्याचा कोणत्याही प्रांताला अधिकार नाही. कारण भारतातील इतर प्रांतांतील थोर पुरुषांच्या आचारविचाराचे तिथ्यावर अनेक नस्तर झोळिले जाड-ळून येतात. आणि ते इतके एवजीव झालेले आहेत की आज ने एकमेकांपासून निवडून काढणे अशक्यप्राय झाले आहे. या आचारविचाराच्या देवाणघेवाणीचा वितर पडू देणे योग्य होणार नाही. एकच ठळक उदाहरण आपणामोर ठेवतो. उपनिषदांतील वैदिक नस्त्वज्ञानाची निर्मिती उत्तरेत झाली असली तरी त्यावर बौद्ध आणि जैन तत्त्वज्ञानाचे आघात सुरू होनाच त्यापासून वैदिक नस्त्वज्ञानाचे संरक्षण करण्यासाठी मार्त्ताच्या दक्षिणेस जन्मलेल्या शक्यतायांना घावून जावे लागले; इतकेच नाही तर पुढेही या तत्त्वज्ञानाचा पडनशीर विनाश भव्याचार्य

आणि रामानुजाचार्य या दाक्षिणात्य पंडितांनीच केला. त्यांनी आपले प्रभुत्व उत्तरेतही स्थापन केले. याच्या उलट दक्षिणेत विकसित होऊ लागलेल्या या वैदिक तत्त्वज्ञानाला विरोध करण्यासाठी उत्तरेतील बौद्ध आणि जैन सांप्रदायिक दक्षिणेत उतरले आणि त्यामुळे अनेक नवीन पंथ आपल्याकडे उदयाला आले. ही गोष्ट लक्षात घेवली म्हणजे वैचारिक विनिमयाचा निर्विकारतेने विचार करतांना इतर भाषनांना आपण आपल्या मनाचा तावा घेऊ देता कामा नये ही गोष्ट स्पष्ट होईल. आपल्या वैचारिक विकसाला इतरांचे साह्य झाले असेल तर ते भोक्तेपणा मनाने मान्य करण्याचा मनाचा मोठेपणा आपण दाखविला पाहिजे.

गुजराय आणि महाराष्ट्र : संस्कृति समन्वय

माझा रोख कसावर आहे हे बहुधा आपल्या लक्षात आले असावे असे वाटते. महानुभाव पंथाचे संस्थापक श्रीचक्रधरस्वामी हे मूळचे गुजराथी होते. पण आपल्या आयुष्याचा महत्त्वाचा भाग त्यांनी महाराष्ट्रात घालविला; इतकेच नाही तर, त्यांची विशिष्ट विचारमरणी मान्य असलेल्या त्यांच्या अनुयायांचा संप्रदाय महाराष्ट्रातच निर्माण झाला आणि वाढीला लागला. आजतागायत तो आपले अस्तित्व टिकवून आहे. तथापी, महानुभाव पंथासंबंधीच्या काही पूर्वग्रहांप्रमाणे त्यांच्या संस्थापकाच्या गुजराथीपणाचा पूर्वग्रह आताशा काही विचारवंतांच्या अंतःकरणात शिरू लागला आहे; आणि त्यामुळे चक्रधरस्वामी हे त्यांच्या उपदेशाला आणि उपहासाला पान ठरले आहेत. आज मुंबईत चालू असलेल्या गुजराथी महाराष्ट्रीय याच्या संघर्षाचा कदाचित हा परिणाम असेल. यामुळेच काही विवेचक आता प्रतिपादन करू लागले आहेत की, चक्रधराचा पिंड गुजराथ्याचा असला तरी त्यातील जीव मात्र महाराष्ट्रियाचा होता; कारण त्याच्या शरीरात फलटण येथील चांगदेव राडळाने प्रवेश केला होता. आणि त्याने वऱ्हाडमधील गोविंदप्रभूपामून विद्या स्वीकारली होती. पण अशा रीतीने चक्रधराचे महाराष्ट्रीयत्व सिद्ध करण्याची विशेष गरज आहे असे मला वाटत नाही. चक्रधर हा मूळचा गुजराथी होता ही वस्तुस्थिती स्वीकारूनच त्याच्या कार्याचा विचार करण्याला काय हरकत आहे ? उलट त्यामुळे चक्रधर ही व्यक्ती म्हणजे गुजराथने महाराष्ट्राला दिलेली एक देणगी होय याचा प्रत्यय घेऊन गुजराथ व महाराष्ट्र या दोन्ही प्रांतात फार पूर्वीपासून चालू असलेल्या वैचारिक विचारविनिमयाची यथार्थ कल्पना आपल्याला येईल; आणि त्यामुळे याच्या सांस्कृतिक एकात्मकतेचे दर्शन होऊन ते दोन्ही प्रांतीयांना उपकारकच होईल.

चक्रधर व ज्ञानदेव : दोहोंचे नेतृत्व

महाराष्ट्राच्या इतिहासात इसवी सनाचे तेरावे शतक हे फार महत्त्वाचे आहे. या शतकाच्या अखेरीस म्हणजे इ. स. १२९३ मध्ये महाराष्ट्रावर मुसलमानांचे

पहिले आक्रमण झाले, आणि चौदाव्या शतकात इ. स. १३१८ पासून महाराष्ट्रात मुसलमानांची राजवट रीतनर सुरू झाली. मुसलमान वादग्रहा आणि त्याचा इस्लामधर्म यांनी सर्व दाक्षिणात्यांच्या जीवनात आंती करून मोडली. या आतीमुळे महाराष्ट्रियाच्या केवळ राजकीयच नव्हे तर सामाजिक व धार्मिक जीवनावरही फार खोल परिणाम घडून आले. इस्लामच्या आक्रमणापूर्वी तीन-चार वर्षेच अगोदर ज्ञानदेवांच्या कार्याचा मेळमणी म्हणून समजला गेलेला त्यांचा 'भावार्थदीपिका' हा ग्रंथ निर्माण झाला होता. त्याचा या आतीशी प्रत्यक्षप्रत्यक्ष संबध कोणता हे शोधून बाढणे अनेकांना अवश्य वाटेले आणि ते बरोबर आहे. त्यानंतरच्या पाचशे वर्षांत ज्याचे नेतृत्व महाराष्ट्रातील अनेक सत्तानी मान्य केले ते ज्ञानदेव अत्यंत थोर पुरष होते यात शंकाच नाही. ज्याच्या उक्तींचा आणि कृतीचा परिणाम तत्कालीन समाजजीवनावर फार तोंडवर झाला असा असा आहे, असा नेत्यांमध्ये प्रसिद्ध पंडित हेमाद्री याच्याबरोबर ज्ञानदेवांची गणना होते. आता याच्याबरोबर चक्रधरांचीही गणना केली पाहिजे. कारण यादवकालीन समाजनेत्यामध्ये त्यांनाही महत्त्वाचे स्थान होते. त्या वेळी त्याचे परिभ्रमण महाराष्ट्रमर चाललेले असे. ठिक-ठिकाणी ते आपल्या तत्त्वज्ञानाचा उपदेश करीत फिरत असत. हळूहळू त्यांना अनुयायी मिळू लागले. आणि लौकरच त्यांची संख्या इतकी वाढली की जवळ जवळ महाराष्ट्रमर त्या वेळी त्याचे अनुयायी पसरले होते, असे म्हणायला हरकत नाही. ही गोष्ट लक्षात घेतली म्हणजे चक्रधरांना लाभलेल्या सामाजिक व धार्मिक नेतृत्वाची स्थूल कल्पना येईल. तेव्हा त्या वेळच्या लोकजीवनात ज्ञानदेवांबरोबर चक्रधरांचेही स्थान उच्च होते यात शंका नाही. आपापल्या परीने या दोघांच्याही कर्तृत्वाचा त्या वेळच्या जनतेवर परिणाम झालेला होता. आणि म्हणून यादवकाळाचा ऐतिहासिक दृष्टीने विचार करीत असताना ज्ञानदेवांबरोबर चक्रधराचे कार्य लक्षात घेतल्या-वाचून गत्यतर नाही.

काही योगायोग

या वावतीत विचार करायला लागले म्हणजे काही आश्चर्यकारक योगायोग नजरेन पडतात. ते आपण नीट लक्षात ठेवले पाहिजेत. पहिला योगायोग असा की चक्रधराचा प्रयाणशक आणि ज्ञानदेवाचा जन्मशक एकमेकांना लागून आहेत. माझ्या मते चक्रधराचा प्रयाणशक ११९६ (इ. स. १२७४) आहे, तर ज्ञानदेव शके ११९७ (इ. स. १२७५) मध्ये जन्मले. दुसरा योगायोग असा की, ज्ञानदेवांनी शके १२१७ (इ. स. १२९५) मध्ये जिवंत समाधी घेतली. त्यापूर्वी केवळ एक वर्ष अगोदरच इ. स. १२९४ मध्ये अल्लाउद्दीन खिलजीची महाराष्ट्रावर स्वारी होऊन देवगिरी त्याच्या हातान पडली आणि इस्लामच्या आंतीला मुरवात झाली तेव्हा चक्रधराचे जीवनकार्य, तदनंतर ज्ञानदेवाचे जीवनकार्य आणि त्याच वेळी

लागलीच इस्लामच्या आघातामुळे महाराष्ट्राच्या नशिवी आलेली गुलामगिरी या तिन्ही गोष्टी एका क्रमाने ध्यानात ठेवण्यासारख्या आहेत. यांचा एकमेकांशी काही संबंध आहे की नाही, व असल्यास तो कोणता, हा मुख्य प्रश्न आहे.

या प्रश्नाचे उत्तर शोधण्याची मुख्य साधने म्हणजे याव्यतिरिक्त तत्कालीन इतर समाजनेत्यांचा आचार आणि त्यांचे साहित्य हीच होत. साहित्याचा आणि समाजजीवनाचा किती घनिष्ट संबंध असतो हे मी आपणाला समजावून सांगायचे आहे नाही. व्यक्तीचा परिस्थितीबरोबर जो समन्वय आणि संघर्ष चालू असतो त्यातून तिचे साहित्य निर्माण होत असते. म्हणूनच एखाद्या व्यक्तीचे साहित्य तिच्या वैयक्तिक आचारविचारांचे आणि तत्कालीन परिस्थितीचे प्रातिनिधिक ठरते. तथापी व्यक्तिमत्त्वाचा ज्या परिस्थितीशी संघर्ष चालू असतो तिची अनेक अंगोपांगे असतात हे विसरता कामा नये. त्यांपैकी कोणत्या अंगाचा व्यक्तिमत्त्वावर परिणाम झालेला आहे हे त्याच्या साहित्यावरूनच सावधाने ठरवावे लागते. ही सावधानगिरी बाळगून साहित्याचे समालोचन केले म्हणजे त्याच्या निर्मात्याच्या कर्तृत्वाची कल्पना आपणाला येऊ शकते. या नियमानुसार ज्ञानदेव आणि चक्रधर यांच्या साहित्याचे निरीक्षण करून आपल्या हाती काय लागते ते शोधून त्याचा उपरोक्त कातीशी प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष संबंध पोचतो की काय हे पाहू.

ज्ञानदेवांच्या कर्तृत्वाचे समालोचन

ज्ञानदेवांच्या कर्तृत्वाचे समालोचन करण्याचा आतापर्यंत अनेकांनी प्रयत्न केला आहे. कित्येकांनी त्यांना समाजसुधारक ठरवले आहे, कित्येकांनी तत्कालीन कामकरी वर्गाच्या बंडाचे निशाण त्यांच्या हाती दिले आहे, तर काहींनी इस्लामी आक्रमणाची पूर्वचिन्हे ओळखून ते थोपवून घरण्याचे कर्तृत्व त्यांना विकटविले आहे. संतांची चळवळ म्हणजे अलुते-बलुतेदार कामकरी वर्गाची चळवळ असून ज्ञानदेव नामदेव आदी संत हे तिचे नेते होते हे म्हणणे बरोबर नाही. काही संत हे कामकरी वर्गातील असतील, पण आपल्यावर आपल्या मालकाचा जुलूम होत आहे, ते आपणाला पोटापुरतेदेखील खायला देत नाहीत आणि म्हणून त्यांच्याविरुद्ध एक तर बंड केले पाहिजे किंवा आपल्या मनाला मारण्यासाठी भक्तीची पळवाट शोधली पाहिजे याची जाणीव संतवाङ्मयात आढळत नाही. ज्ञानदेवात तर ती मुळीच नाही. प्रापंचिक दुःखाला कटाळून सतानी भक्तीची पळवाट शोधली हेही कदाचित खरे असू शकेल. पण या दुःखाचे मूळ त्याच्या आर्थिक दुरवस्थेत असून त्याची उत्कट जाणीव संतांना होती असे त्याच्या साहित्यावरून दिसत नाही. त्यांची दुःखे प्रापंचिक होती आणि या दुःखांचे मूळ त्या वेळच्या सामाजिक विषमतेत होते ही गोष्ट संत वाङ्मयात अगदी स्पष्ट दिसून येते. ज्ञानदेवाच्या वावरीत तर हे विशेष स्पष्ट आहे. ज्ञानदेवाच्या वैयक्तिक चरित्राकडे आणि त्याच्या झालेल्या छळाकडे ओझरता

पहिले आक्रमण झाले, आणि चौदाव्या शतकात इ. स. १३१८ पासून महाराष्ट्रात मुसलमानांची राजवट रीतसर सुरू झाली. मुसलमान बादशहा आणि त्याचा इस्लामधर्म यांनी सर्व दक्षिणात्यांच्या जीवनात क्रांती करून सोडली. या क्रांतीमुळे महाराष्ट्रियांच्या केवळ राजकीयच नव्हे तर सामाजिक व धार्मिक जीवनावरही फार खोल परिणाम घडून आले. इस्लामच्या आक्रमणापूर्वी तीन-चार वर्षेच अगोदर ज्ञानदेवाच्या कार्याचा मेळमणी म्हणून समजला गेलेला त्याचा 'भावार्थदीपिका' हा ग्रंथ निर्माण झाला होता. त्याचा या क्रांतीशी प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष संबंध कोणता हे शोधून काढणे अनेकांना अवश्य वाटेल आणि ते बरोबर आहे. त्यानंतरच्या पाचशे वर्षांत ज्याचे नेतृत्व महाराष्ट्रातील अनेक सत्तांनी मान्य केले ते ज्ञानदेव अत्यंत धोर पुरव्य होते यात शंकाच नाही. ज्यांच्या उक्तींचा आणि कृतींचा परिणाम तत्कालीन समाजजीवनावर फार खोलवर झाला असणे शक्य आहे, असा नेत्यांमध्ये प्रसिद्ध पंडित हेमाद्री याच्याबरोबर ज्ञानदेवांची गणना होते. आता याच्याबरोबर चक्रधरांचीही गणना केली पाहिजे. कारण यादवकालीन समाजनेत्यांमध्ये त्यांनाही महत्त्वाचे स्थान होते. त्या वेळी त्याचे परिभ्रमण महाराष्ट्रभर चाललेले असे. ठिक-ठिकाणी ते आपल्या तत्त्वज्ञानाचा उपदेश करीत फिरत असत. हळूहळू त्यांना अनुयायी मिळू लागले. आणि लौकरच त्याची संख्या इतकी वाडली की जवळ जवळ महाराष्ट्रभर त्या वेळी त्यांचे अनुयायी पसरले होते, असे म्हणायला हरकत नाही. ही गोष्ट लक्षात घेतली म्हणजे चक्रधरांना लाभलेल्या सामाजिक व धार्मिक नेतृत्वाची स्थूल कल्पना येईल. तेव्हा त्या वेळच्या लोकजीवनात ज्ञानदेवांबरोबर चक्रधरांचेही स्थान उंच होते यात शंका नाही. आपापल्या परीने या दोघांच्याही कर्तृत्वाचा त्या वेळच्या जनतेवर परिणाम झालेला होता. आणि म्हणून यादववाळाचा ऐतिहासिक दृष्टीने विचार करीत असताना ज्ञानदेवांबरोबर चक्रधरांचे कार्य लक्षात घेतल्या-वाचून गत्यंतर नाही

काही योगायोग

या बाबतीत विचार करायला लागले म्हणजे काही आश्चर्यकारक योगायोग नजरेम पडतात. ते आपण नीट लक्षात ठेवले पाहिजेत. पहिला योगायोग असा की चक्रधराचा प्रयाणशक आणि ज्ञानदेवाचा जन्मशक एकमेकांना लागून आहेत. माझ्या मते चक्रधराचा प्रयाणशक ११९६ (इ. स. १२७४) आहे, तर ज्ञानदेव शके ११९७ (इ. स. १२७५) मध्ये जन्मले दुसरा योगायोग असा की, ज्ञानदेवांनी शके १२१७ (इ. स. १२९५) मध्ये जिवंत ममायी घेतली त्यापूर्वी केवळ एक वर्ष अगोदरच इ. स. १२९४ मध्ये अल्हाडहीन विल्जींची महाराष्ट्रावर स्वारी होऊन देवगिरी त्यांच्या हातात पडली आणि इस्लामच्या चांदीला मुखात झाली. तेव्हा चक्रधरांचे जीवनकार्य, तदनंतर ज्ञानदेवांचे जीवनकार्य आणि त्याच वेळी

लागलीच इस्लामच्या आघातामुळे महाराष्ट्राच्या नशिबी आलेली गुलामगिरी या तिन्ही गोष्टी एका क्रमाने ध्यानात ठेवण्यासारख्या आहेत. यांचा एकमेकांशी काही संवय आहे की नाही, व असल्यास तो कोणता, हा मुख्य प्रश्न आहे.

या प्रश्नाचे उत्तर शोधण्याची मुख्य सावने म्हणजे याव्यतिरिक्त तत्कालीन इतर समाजनेत्यांचा आचार आणि त्यांचे साहित्य हीच होत. साहित्याचा आणि समाजजीवनाचा किती घनिष्ट संबंध असतो हे मी आपणाला समजावून सांगायचे आहे नाही. व्यक्तीचा परिस्थितीबरोबर जो समन्वय आणि संघर्ष चालू असतो त्यातून तिचे साहित्य निर्माण होत असते. म्हणूनच एखाद्या व्यक्तीचे साहित्य तिच्या वैयक्तिक आचारविचाराचे आणि तत्कालीन परिस्थितीचे प्रातिनिधिक ठरते. तथापी व्यक्तिमत्त्वाचा ज्या परिस्थितीशी संघर्ष चालू असतो तिची अनेक अंगोपांगे असतात हे विसरता कामा नये. त्यांपैकी कोणत्या अंगाचा व्यक्तिमत्त्वावर परिणाम झालेला आहे हे त्याच्या साहित्यावरूनच सावधपणे ठरवावे लागते. ही सावधगिरी बाळगून साहित्याचे समालोचन केले म्हणजे त्याच्या निर्मात्याच्या कर्तृत्वाची कल्पना आपणाला येऊ शकते. या नियमानुसार ज्ञानदेव आणि चक्रवर्त यांच्या साहित्याचे निरीक्षण करून आपल्या हाती काय लागते ते शोधून त्याचा उपरोक्त क्रांतीशी प्रत्यक्षप्रत्यक्ष संबंध पोचतो की काय हे पाहू.

ज्ञानदेवांच्या कर्तृत्वाचे समालोचन

ज्ञानदेवांच्या कर्तृत्वाचे समालोचन करण्याचा आतापर्यंत अनेकानी प्रयत्न केला आहे. कित्येकांनी त्यांना समाजमुधारक ठरवले आहे, कित्येकांनी तत्कालीन कामकरी वर्गाच्या बंडाचे निशाण त्यांच्या हाती दिले आहे, तर काहींनी इस्लामी आक्रमणाची पूर्वचिन्हे ओळखून ते घोषवून घरण्याचे कर्तृत्व त्यांना चिकटविले आहे. सताची चळवळ म्हणजे अलुते-बलुतेदार कामकरी वर्गाची चळवळ असून ज्ञानदेव नामदेव आदी संत हे तिचे नेते होते हे म्हणणे बरोबर नाही. काही संत हे कामकरी वर्गातील असतील, पण आपल्यावर आपल्या मालकांचा जुलूम होत आहे, ते आपणाला पोटापुरतेदेखील सायला देत नाहीत आणि म्हणून त्यांच्याविषय एक तर वड वेळे पाहिजे शिवा आपल्या मनाला मारण्यासाठी भक्तीची पळवाट शोधली पाहिजे याची जाणीव संतवाङ्मयात आढळत नाही. ज्ञानदेवात तर तो मुळीच नाही. प्रापंचिक दुःखाला कंटाळून मंतांनी भक्तीची पळवाट शोधली हेही कदाचिन् सरे असू शकेल, पण या दुःखाचे मूळ त्यांच्या आर्थिक दुरवस्थेत असून त्याची उत्कट जाणीव सतांना होती असे त्यांच्या साहित्यावरून दिसत नाही. त्यांची दुःखे प्रापंचिक होती आणि या दुःखाचे मूळ त्या वेळच्या सामाजिक विपमतेत होते ही गोष्ट मत्त वाङ्मयात अगदी स्पष्ट दिसून येते. ज्ञानदेवाच्या बाबतीत तर हे विशेष स्पष्ट आहे. ज्ञानदेवाच्या वैयक्तिक चरित्राकडे आणि त्याच्या झालेल्या छळाकडे ओझरता

दृष्टिक्षेप केला तरी ही गोष्ट उघड होईल. ज्ञानेश्वरीतील विचारमरणावर याचा निश्चित परिणाम झालेला आहे. तेव्हा ज्ञानदेवाच्या कर्तृत्वाचे निरीक्षण करीत असताना त्याच्या भोवती आजच्याप्रमाणे कामगार चळवळीचे दृश्य उभे करणे हे त्यांच्या वाङ्मयात प्रतिबिंबित झालेल्या प्रवृत्तींना घडून होणार नाही.

इस्लामी आक्रमण व ज्ञानेश्वरी

हे जसे न्वरे नाही तसेच इस्लामी आक्रमणाची जागोव असल्यामुळे ज्ञानदेवाना ज्ञानेश्वरीतून विगिष्ट उपदेश समाजाला करावा लागला हेही म्हणणे न्वरे नाही. राजकीय दृष्ट्या ज्ञानदेवाची परिस्थिति—मनुष्यता दाखवून त्याचे कर्तृत्व उंचावून दाखविण्यासाठी हा प्रयत्न आहे असे म्हणणे चुकीचे होणार नाही. महाराष्ट्रातील विचारवंत लेखक प्रा. न. र. फाटक यांनी या विचारमरणाचा अलीकडे पुरस्कार केला आहे. पण त्यासाठी त्यांना इतिहासाची अक्षम्य गल्लत कमी करावी लागली ते पाहणे मोठे मनोरंजक ठरेल. “ज्ञानेश्वर गीतांश्यासान तीर्थयात्रा नकोत, जनवैकल्ये नकोत असो घोषणा जागोजागी करताना याचे कारण उघड आहे. तीर्थक्षेत्रे इस्लामच्या घुमाकुळीत नष्ट झाली, मदिरे भगली, तीर्थक्षेत्रातील अग्रहार नुमीचे उत्पन्न खाऊन ज्या शास्त्राचे अध्यापन-श्रध्दापन करणारा विद्वानांचा वर्ग देशोघडीला लागला. अशा स्थितीत देवाधर्माच्या निमित्ताने जनतेने पाहायचे कुणाकडे ? ही असहायतेची निराशा घालविण्यासाठीच ज्ञानेश्वरांनी गीतेचा आश्रय केला.” (ज्ञानेश्वर आणि ज्ञानेश्वरी ५; ६) असे त्यांनी म्हटले आहे. पण त्याचे हे म्हणणे वस्तुस्थितीला घडून नाही. ज्ञानेश्वरीच्या लेखनापूर्वी महाराष्ट्रातील तीर्थक्षेत्रे इस्लामच्या घुमाकुळीत नष्ट झालेली नव्हती. इतकेच नव्हे तर इस्लामचे आक्रमणही झाले नव्हते याची जागीव असल्यामुळेच की काय “ज्ञानेश्वरांच्या इयानीमध्ये महाराष्ट्रान मुसलमानांचे आक्रमण उतरले किंवा स्मिरावले नमले तरी ज्याला समाजाच्या गतिस्थितीचे ज्ञान आहे त्याला या आक्रमणाचे स्वरूप बळणे असवा नाही” (ज्ञा. जा. पा. २) असे समर्थन त्यांना करावे लागले. यातही—‘इस्लामचे आक्रमण ..स्तिरगवले नमले तरी—’ असा अनेतिहासिक उल्लेख वग्न आपल्या विवेचनाला पोषक असा मिथ्याभास निर्माण करण्याचा प्रयत्न केलेला आहेच. पण ज्ञानदेवाना हे ज्ञान झाले कसे ? यावर त्यांचा युक्तिवाद असा की, “उत्तरकडे देवाधर्माचा उच्छेद मुरू आहे. समाजमंडपटनेला त्या योगाने जबरदस्त धक्का वसत आहे, दक्षिणेन मुसलमानाचा प्रवेश झालेला नाही, म्हणून लोकांच्या झुडीच्या झुडी इकडे सरक्षणार्थ येत आहेत. ही धामधूम ममजप्ताईतकीदेखील बुडो किंवा विचारशीलता त्या वेळच्या लोकांन नव्हती असे मानायचे असेल तर गोष्ट वेगळी.” पण हा मानण्याचा प्रस्न नाही, ऐतिहासिक वस्तुस्थितीचा आहे. “दक्षिणेन...लोकांच्या झुडीच्या झुडी इकडे मंशणार्थ येत होत्या” हे कसावळून ? याचा उल्लेख ज्ञानेश्वरीत कुठेही नाही. बरे उत्तरेवडील

परिस्थितीचे ज्ञान ज्ञानदेवांना 'ज्ञानेश्वरी' लेखनापूर्वी झाले होते असे म्हणावे तर तसेही दिसत नाही. तीर्थयात्रेसाठी ज्ञानदेव उत्तरेत गेले होते हे खरे, पण ते ज्ञानेश्वरी लिहिल्यानंतर, आधी नव्हे, हे त्यांच्या चरित्रावरून स्पष्ट आहे. ज्ञानदेवांच्या चरित्राला सगळ्यात जुना आधार म्हणजे नामदेवांनी लिहिलेली 'आदी' होय. ज्ञानदेवाच्या जन्मापामुन तो पंढर येथील ब्राम्हणांजवळून शुद्धिपत्र घेतल्याचा वृत्तात वर्णन केल्यानंतर नामदेव सांगतात :

घेउनिया पत्र केली प्रदक्षिणा : साष्टांगी ब्राम्हणा नमन केलें ॥ १ ॥

मागोनीया म्हसा नेवाशासी आले । प्राकृत पै केले गीतेलागी ॥ २ ॥

निवृत्ति म्हणती ऐक ज्ञानदेवा । अनुभव करावा अमृता ऐसा ॥ ३ ॥

आदिशक्ती माता वंदूनिया म्हाळसा । मग तेथुनि सरिसा चालिलेले ॥ ४ ॥

इत्यादी. हा अमंग नोट नजरेखाली घातला म्हणजे पंढरहून ज्ञानदेव नेवाशाला गेले व तेथेच त्यांनी गीताटीका (ज्ञानेश्वरी) आणि अमृतानुभव हे ग्रंथ लिहिले हे स्पष्ट होते. ज्ञानेश्वरी लिहिण्यापूर्वी त्यांनी उत्तर हिंदुस्थानातील तीर्थयात्रा केली असे नामदेव म्हणत नाहीत; किंवा हा मुद्दा ते अस्पष्टही ठेवित नाहीत. पंढरनंतर नेवासे आणि तेथे ज्ञानेश्वरीचे लेखन ही गोष्ट इतकी उघड आहे की त्याविषयी कोणतीही शंका निर्माण होण्याचे कारणच नाही. हाच क्रम ज्ञानेश्वरांच्या इतर चरित्रकारांनी म्हणजे महिपती, निरंजन माधव इत्यादी प्राचीन आणि भिंगारकर पाणारकर, दांडेकर, अळतेकर इत्यादी अर्वाचीन चरित्रकारांनीही वर्णन केला आहे. ही गोष्ट इतकी सुस्पष्ट असूनही ती आपल्या प्रमेयाला पोषक नाही असे दिसून आल्यामुळे " तीर्थयात्रा आटोपल्यावर त्यांनी गीताटीका रचिली की तिची रचना करून ते तीर्थयात्रेत गेले याचा स्पष्ट व निश्चित खुलासा उपलब्ध नाही परंतु नंतर त्यांनी गीतेची टीका लिहिली असणे जास्त समान्य व सयुक्तिक वाटते, " असे लिहिण्याची पाळी त्यांच्यावर आली. हा वस्तुस्थितीचा जाणूनबुजून विपर्यास आहे असे नाही का आपणाला वाटत ?

ज्ञानेश्वरीतील तत्त्वज्ञानाचा इस्लामी आक्रमणांगी प्रत्यक्ष सवध जोडण्याच्या प्रयत्नातून हा अनेक विसंगती निर्माण झालेल्या आहेत, हे मी आपणांला सांगायला पाहिजे असे नाही. या प्रश्नाचा दुसऱ्याही एका दृष्टीने विचार करता येईल. प्रा. फाटक म्हणतात की, " या तीर्थयात्रेमुळे त्यांना (ज्ञानदेवांना) उत्तरेकडील मुसलमानी राज्यपद्धतीच्या संकटाची कल्पना उत्कृष्ट प्रकारे येऊन स्वजनांच्या उद्धाराची कळकळ अधिक तीव्रता पावली असावी. " हे म्हणणे ज्ञानदेवांच्या चरित्रावरून सिद्ध होऊ शकते असे आपणास वाटते काय ? सके १२१२ मध्ये ज्ञानेश्वरीची रचना, तदनंतर तीर्थयात्रा व ती आटोपल्यावर सके १२१५ मध्ये जिवंत समाधी, हे काळ लक्षात आणा. तीर्थयात्रेनंतर ज्ञानदेवांनी जिवंत समाधी घ्यावी हे त्यांच्या " स्वजनोद्धारासाठी तीव्रतर झालेल्या तळमळीचेच लक्षण " मानायचे की काय ?

ज्ञानदेवाना नैसर्गिक मृत्यू आला असता तर गोष्ट निराळी होती. पण इस्लामच्या आक्रमणामुळे उत्तर हिंदुस्थानात झालेला हाहाकार डोळ्यांनी पाहिल्यावर वयाच्या केवळ २१ व्या वर्षी आपले अवतारकार्य पूर्ण झालेले बाटून ज्ञानदेवांनी जिवंत समाधी घ्यावी या वस्तुस्थितीची मंगती प्रा. फाटक यांच्या वरील विवेचनाशी कशी लावायची ? तेव्हा ज्ञानदेवांचे जीवनकार्य प्रा. फाटक मुचवतात त्यापेक्षा काहीतरी निराळे असले पाहिजे. परिणामतः पाहिले तरी ज्ञानदेवांनी ज्या वर्षी जिवंत समाधी घेतली त्याच्या एक वर्ष अगोदर मुसलमानांचा पहिला हल्ला महाराष्ट्रावर झाला. यावरून काय दिसून येते याचा आपण विचार करावा. इस्लामी आक्रमण आणि ज्ञानदेवांचे जीवनकार्य यांचा अप्रत्यक्ष संबंध जोडण्याचा निष्फळ प्रयत्न करायचा असला म्हणजे या घटनेचे समर्थन वसे करण्यात येते ते पाह्याचे असल्यास डॉ. पेंढसे यांचे पुढील उद्गार लक्षात घ्यावे—

“ विकट झालेली परिस्थिती सावरण्याचा ज्ञानदेवांनी पुष्कळ प्रयत्न केला. पण त्या वेळच्या ब्राम्हणधर्मियांनी त्यांच्या उपदेशाकडे दुर्लक्ष केले असे दिसते (?)... श्रेष्ठ वर्गातल्या लोकांनी ज्ञानदेवांचा उपदेश मानला नाही. अनेक शतके वैमवाचा उपभोग घेतल्यामुळे महाराष्ट्र जणू काय निष्क्रीय व निर्बल बनला होता. चक्रनेमि-क्रमप्रमाणे आता काही शतके त्याने अवनतीत काढणे अपरिहार्य होते. त्यामुळे मुसलमानांच्या हल्लापाुडे टिकाव न लागून यादवांचे राज्य लौकरच नामरोप झाले. हा राष्ट्रीय अवघात पाहण्यास ज्ञानदेवर जगले नाहीत. या अवघातातून डोकें वर काढण्याला साधन म्हणून आपला श्रम आपल्या अनुयायांच्या स्वाधीन करून ते बाधीच समाविष्ट झाले.” (‘ महाराष्ट्राचा सांस्कृतिक इतिहास ’ —पा. १५४)

यावर निराळे माध्य करण्याची काही गरज आहे काय ? राष्ट्रीय अवघात पाहून स्वतः जिवंत समाधी घेणाऱ्या नेत्याविषयी अनुयायांच्या मनात कोणत्या भावना उत्पन्न होतील ! शिवाय त्यांच्या जोडीला चिपळूणकर पद्धतीप्रमाणे राष्ट्रीय अवघाताचे ‘ अपरिहार्यत्व ’ ‘ चक्रनेमिक्रमन्यायाने ’ करण्याचे ठरविल्यावर विवेचनाचा मार्गच मुरला म्हणायचा !

सारांश, इस्लामी आक्रमण व ज्ञानदेवांची निर्मिती या दोन घटनांचा प्रत्यक्ष संबंध जोडता येईल असे मला वाटत नाही. या आक्रमणाकडे ज्ञानदेवांचे लक्ष होते असे म्हणणे इतिहासाने आणि त्यांच्या साहित्याने सिद्ध होऊ शकत नाही.

इस्लामी आक्रमण व चक्रधर

इसवी सनाच्या तेराव्या शतकाच्या शेवटी व चौदाव्या शतकाच्या आरंभी दक्षिणेत झालेल्या इस्लामच्या त्या आक्रमणांनी ज्ञानदेवांप्रमाणेच चक्रधराचाही प्रत्यक्ष संबंध दिसून येत नाही आणि तसा तो अमल्याचे कुणी म्हटलेलेही नाही, म्हणता येणे शक्य नाही. याचे एक कारण असे की, इस्लामच्या आक्रमणांना जसा ज्ञान-

देवांचा काळ अती निकटचा आहे तसा चक्रधराचा नाही. अल्लाउद्दीनच्या स्वारी-पूर्वी जवळ जवळ एक पाव सतक अगोदर चक्रधरांचे प्रयाण झाले होते. आणि त्याच्याही पूर्वी सुमारे २५ वर्षांपासून त्यांनी आपल्या विशिष्ट तत्त्वज्ञानाचा आणि आचारधर्माचा उपदेश सुरू केला होता. चक्रधरांचा जन्म गुजरायत मंडोच येथे शके १११६ (इ. स. ११९४) मध्ये म्हणजे ज्ञानदेवाच्या पूर्वी ७१ वर्षे अगोदर झाला. ते महाराष्ट्रात शके ११४५ (इ. स. १२२३) मध्ये आले, आणि त्यांचे प्रत्यक्ष उपदेशाचे कार्य शके ११८९ (इ. स. १२६७) मध्ये सुरू झाले. या तारखा लक्षात घेतल्या म्हणजे महाराष्ट्रातील इस्लामी क्रांतीशी चक्रधरांचा प्रत्यक्ष संबंध जोडता येणे शक्य वाटत नाही. तथापी उत्तरहिंदुस्थानातील इस्लामी घुमावुळाच्या ज्ञानासंबंधी विचार केला तर ते मात्र चक्रधराला असणे अधिक संभवनीय दिसते. ज्ञानेश्वरी लिहिण्यापूर्वी ज्ञानदेवांना या उत्तरेकडील घुमावुळाची प्रत्यक्ष माहिती नव्हती हे आपण पाहिलेच आहे. चक्रधराला मात्र ती असावी असे वाटते. कारण ते स्वतः उत्तर हिंदुस्थानातूनच दक्षिणेत आले होते. गुजराथवर सोळावी कुळाचे राजे त्या वेळी राज्य करीत अमले तरी तेथे मुसलमानांच्या आक्रमणाला सुरुवात झाली होती. माळव्यापर्यंत तर खिलजीचेच राज्य घेऊन यडले होते. चक्रधर लंकें पूर्वाश्रमीचा हरपाळदेव हा स्वतः प्रधानपुत्र असल्यामुळे या परिस्थितीची माहिती त्याला असणे हे अर्थाक शक्य वाटते. आपल्या भोवतालच्या राजकीय परिस्थिती-संबंधाने ज्ञानदेवापेक्षा चक्रधर निश्चितपणे अधिक जागरूक होते असे दिसते.

‘तेषु यदुर्वशवित्तास । जो सकळकळानिवास ।

न्यायाते पोपी क्षितीश । श्रीरामचद्र ’ । (ज्ञाने. १८-१८५०)

हा एकच महत्त्वाचा राजकीय उल्लेख ज्ञानेश्वरीत आढळतो. या रामदेवरावाला न्यायीपणाचे प्रशस्तिपत्रक ज्ञानदेवांनी दिलेले आहे, ते इतिहासाच्या दृष्टीने बरोबर नाही. चक्रधराच्या उक्तीत कन्हारदेव, महादेवराय, आमणदेव आणि रामदेवराय यादवाचा उल्लेख आहे; इतकेच नाही तर त्याच्याविषयी त्यांनी आपली मते नमूद केली आहेत. प्रसंगी ‘राज्यांतरवार्ता’ शोधण्याला ते आपल्या शिष्यांनाही पाठवीत असत. यावरून भोवतालच्या राजकीय परिस्थितीचे ज्ञान करून घेण्यास ते जागरूक असत हेच दिमून येत नाही काय ? याचा अवश्य तो परिणाम त्याच्या जीवनकार्यावर झाला असला पाहिजे. तेव्हा ज्ञानदेव काय किंवा चक्रधर काय याच्या तत्त्वज्ञानाचा महाराष्ट्रातील इस्लामी आक्रमणाशी प्रत्यक्ष संबंध लावणे चुकीचे ठरेल. लावायचाच नव्हते तर तो चक्रधराच्या वावरीत जसा अधिक यथार्थ-तेने लागू शकेल तसा ज्ञानदेवाच्या वावरीत नाही हे आपल्या लक्षात आले असेलच.

ज्ञानेश्वरीच्या निर्मितोचा हेतू : अद्वयानंद वैभव

या दोन्ही महापुरुषांचे कार्य माझ्या मते प्रामुख्याने आध्यात्मिक आणि अनु-

पंगाने सामाजिक स्वरूपाचे होते. सर्वसामान्य जनतेच्या दृष्टीने त्याच्या सामाजिक स्वरूपाला अधिक महत्त्व आले ही गोष्ट निराळी. ज्ञानदेवांनी आपल्या ग्रंथनिर्मितीचे कारण सांगताना—

‘मग तेही तें शोभव । अद्वयानंदवैभव ।
 संपादिलें सप्रसव । श्रोगैणीनाया ॥
 तेणें कळिरुळित भूता । आला देखीनि निरुता ।
 आज्ञा श्री निवृत्तिनाया । दिवली ऐसी ॥
 अनादि गुरु शंकरा । पासोनि शिष्यपरंपरा ।
 बोधाचा हा सवसारा । जाला जो आमुते ।
 तो हा तू धेऊनि आषवा । कळि गिळितेया जीवा ।
 सर्व प्रकारी धावा । करी पां वेगीं ॥
 मग आत्तचिनि वोरसें । गीतार्थप्रयनमिसें ।
 वर्षला पांतरसें । तो हा ग्रंथू ॥” (ज्ञाने. १८-१७५७)

असे म्हटले आहे. यात कवीचा कळीने आकळलेल्या जीवांना गीतार्थप्रयाच्या मिपाने ‘अद्वयानंदवैभव’ देण्याचा उद्देश स्पष्ट दिसतो. त्यांना जनतेला ज्ञान द्यायचे होते, ते अद्वयानंदवैभव म्हणजे अद्वैताचे तत्त्वज्ञान. ही ज्ञानदेवांची दृष्टी अत्यंत व्यापक होती आणि त्यात सामाजिक कल्याणाची त्यांची तळमळ स्पष्टपणे दिसून येते यात शंका नाही. पण हे सामाजिक कल्याण अद्वैतज्ञानाचा प्रचार व प्रसार करून त्यांना साधायचे होते. चक्रवर्तस्वामी हेही ‘जीवोद्धरणव्यसनीये’ होते. म्हणजे जीवाचा उद्धार करण्याचीच त्यांना तळमळ होती. त्यासाठी तेही आतांना बाबोबाडी, गाबो-गाबो हुडकृत फिरत असत. पण हे कार्य त्यांना आपल्या विशिष्ट तत्त्वज्ञानाचा उपदेश करून व तदनुसार जीवाकडून आचरण घडवून साधायचाच होता. चक्रवर्ताने हे विशिष्ट तत्त्वज्ञान पूर्ण द्वैताचे होते. जीव, देवता, प्रपंच आणि परमेश्वर हे चार पदार्थ त्यांनी अनादी आणि नित्य मानलेले असून त्यांरीही परमेश्वर आणि जीव यांचा स्वामीभक्त मगचही नित्य आहे, यावरून ही गोष्ट स्पष्ट होते.

चक्रवर्त आणि ज्ञानेश्वर यांच्या आख्यात्मिक तत्त्वज्ञानातील द्वैताद्वैताच्या ह्या मुरप भूमिका आणि या दोन व्यक्तींचे पौर्वापर्य लक्षात घेतले म्हणजे ज्ञानदेवांच्या कार्याची भूमिका स्पष्ट होते असे मला वाटते. तेराव्या शतकाच्या शेवटी शेवटी महाराष्ट्रामध्ये ‘अद्वयानंदवैभव’ जनतेला देण्याची ज्ञानदेवांना आवश्यकता का वाटली असावी ? या प्रश्नाचे उत्तर असे देता येईल की, त्या वेळी महाराष्ट्रामध्ये ‘द्वैता’चे तत्त्वज्ञान विशेष प्रसार पावत होते. हा द्वैत तत्त्वज्ञानाचा प्रसार चक्रवर्ताना चालवलेला होता. खास ज्ञानदेवांच्या काळातही चक्रवर्ताने अनुयायी हेच कार्य करीत होते. याचा प्रतिरोध करण्यासाठी ज्ञानदेवांना द्वैताविरुद्ध विवेकाचे शस्त्र उपसावे लागले आणि ‘अद्वयानंदा’चा पुरस्कार करावा लागला. ज्ञानेश्वरीच्या

रचनेचा हेतू 'अद्वयानंद' देण्याचा होता हे आपण पाहिलेच. ज्ञानदेवांच्या इतर ग्रंथांकडे दृष्टी फेकली तर काय दिसून येते ? खास त्यांच्या 'अनुभवा'चे अमृत ज्यात साठलेले आहे त्या 'अनुभवामृता'तील मुख्य प्रतिपाद्य कोणते आहे ?

या ग्रंथातील उपसंहाराच्या तीन ओव्यांकडे लक्ष द्या—

“जेंथा अकारादि असरा । भेटती पन्नासही मात्रा ।

तैसे या चराचरा । दुसरे नाही ॥

तंसी तये ईश्वरी । अंगुळी नव्हेचि दुसरी ।

किंबहुना सरोमरी । शिवेसीचि ॥

म्हणोनि ज्ञानदेवो म्हणे । अनुभवामृते येणे ।

सणु भोगिजे सणें । विश्वाचेनि ॥ (अमृ. १०-२९, ३०, ३१)

या ओव्या त्यांच्या अद्वैत तत्त्वज्ञानाच्या सूचक आहेत. शिवशक्तिसमावेश, ज्ञाना-ज्ञानखंडन, द्वैताद्वैतविवेचन यातील मुख्य सूत्र अद्वैतच आहे. ज्ञानदेवांचा तिसरा ग्रंथ 'चांगदेव पासपटी,' हा ग्रंथ तर अद्वैताच्या भूमिकेवरून लिहिला आहे. सारांश, आपल्या सर्व ग्रंथांच्या द्वारे ज्ञानदेवांनी प्रामुख्याने 'अद्वयानंदवैभव' निर्माण केले आहे यात शका नाही.

हा त्यांचा हेतू स्पष्ट असल्यामुळे त्यांच्याच अनुषंगाने त्यांच्या या कार्याची पार्श्वभूमी सोबली पाहिजे. आणि ही पार्श्वभूमी चक्रधराच्या तत्त्वज्ञानात सापडते, इतकेच नव्हे तर ती ज्ञानेश्वरांच्या कार्याला प्रेरक झाली असली पाहिजे असे मला वाटते.

चक्रधरांच्या द्वैताच्या पार्श्वभूमीवर ज्ञानेश्वरीची निर्मिती

द्वैताद्वैताचे विवेचन आपल्या संस्कृत ग्रंथात प्राचीन काळापासून चालत आलेले आहे. कदाचित प्रारंभकाळी आपापल्या भोवतालच्या परिस्थित्यनुसार संस्कृत पंडितांनी आपापली भूमिका मांडली असेल; किंवा निव्वळ शास्त्रीय भूमिकेवरून त्यांनी त्याचे विवेचन केले असेल. बुद्ध, महावीर इत्यादिकांचा अनात्मवाद, निरीश्वरवाद वगैरे खोडून काढण्यासाठी शंकराचार्यांनी आपली माध्यमे लिहिली होती. पण त्याला आपता बरीच बर्पे होऊन गेली होती. परिणामतः बुद्धाचे भारतातून उच्चाटन होऊन जैन धर्मही क्षीण झाला होता. ज्ञानदेवपूर्वकाळात महाराष्ट्रात बुद्ध नव्हते; आणि जैन होते ते अत्यल्प प्रमाणात. त्या वेळी महाराष्ट्रावर राज्य करीत असलेले यादव राजे हे प्रामुख्याने अद्वैतवेदांताचेच पुरस्कर्ते होते. त्या वेळी जैनांच्या क्षीण आणि विरळ अस्तित्वापलीकडे महाराष्ट्रात त्याचे कोणतेच काम चालू नव्हते. तेव्हा याच्या मताच्या खडनासाठी ज्ञानदेवांना आपला आवाज उठवण्याचे कारण नव्हते. दक्षिणेत त्याच सुमाराच बसवाने स्थापन केलेला शैव ऊर्फ लिंगायत हाही एक द्वैती पथ होता हे खरे. पण त्याचा प्रसार महाराष्ट्रात प्रा. म. सा. स. ...५

फारमा नव्हता. कन्नड प्रांतात त्याची स्थापना झाली व तिकडेच तो विशेष प्रसार पावला. त्यांच्या द्वैतांचे खंडन करण्यासाठीही ज्ञानदेवांना आवाज उठविण्याचे कारण नव्हते. मग हे कारण होते कोणते ? द्वैताद्वैताची विशुद्ध तात्त्विक चर्चा करण्यासाठी तर ज्ञानेश्वरी लिहिली नाही हे सास. त्यांनी प्रतिपादिलेल्या अद्वयानंदवैभवा 'च्या भूमिकेवरून पाहिले तर त्यांच्या पूर्वी होऊन गेलेल्या चक्रधराच्या द्वैत प्रचारावाचून दुसरी कोणतीही तात्त्विक पादर्वभूमी असल्याचे दिसून येत नाही. माचा अर्थ ज्ञानदेवामोरी जैन व शैव यांचे तत्त्वज्ञान नव्हते असे मला म्हणायचे नाही. पण त्यांना द्वैताविरुद्ध हत्यार उपभायला लावणारा पंथ प्रामुख्याने चक्रधराचाच असला पाहिजे, असे मला वाटते.

चक्रधर व ज्ञानदेव : परिभ्रमणस्थाने

माझे असे मत व्हायला दुसरे एक महत्त्वाचे कारण आहे. ज्ञानदेवांनी ज्ञानेश्वरी नेवासे या गावी लिहिली. तत्पूर्वी आजंदी, नाशिक, पैठण इत्यादी ठिकाणी त्यांनी कालक्रमणा केली होती. पैठण येथे शुद्धिपत्र घेतल्यानंतर ते अनेक ठिकाणी भचार करीत नेवाशास येऊन पोचले. आणि तेथे त्यांनी आपली ग्रंथरचना केली. म्हणजे स्पूल मानाने नाशिक ते पैठण आणि त्यामोवनालचा परिसर यात ज्ञानदेवांचे परिभ्रमण विशेष झाले होते असे दिसून येते. आणि नेमका याच प्रदेशात त्या वेळी चक्रधराच्या अनुयायांचा विशेष प्रभाव होता. चक्रधरांनी आपल्या तत्त्वज्ञानाचा प्रचार साधारणपणे आठ वर्षेपर्यंत विशेष रीतीने केला. त्याच्या आयुष्याचा हा काळ पूर्वार्ध आणि उत्तरार्ध अशा दोन खंडात विभागलेला आहे. पूर्वार्धाच्या चार वर्षांपैकी सुमारे दोन वर्षांचा काळ आणि उत्तरार्धाचा जवळजवळ सर्व म्हणजे चार वर्षांचा काळ, असा एकूण सहा वर्षांचा काळ चक्रधरांनी गोदावरीजवळील याच विभागात घालविला होता. पैठण येथे त्यांचे विगेषेकरून वास्तव्य असे आणि म्हणून महानुभावार्थाच्या ग्रंथात त्यांना पैठणकर चांगदेव राज्ज या नावाने अधिक संबोधण्यात येते. पंचकृष्णाच्या नित्यपाठात " जेसे प्रतिष्ठानी श्री चांगदेवो राज्ज " असे स्मरणीय सूत्रच आहे. पैठणाव्यतिरिक्त वेरूळ, हिवरळी (आजचे जालना), रावसगाव, जोगेश्वरी, खडकुली (आजचे सायखेडे), पुणतावे, संवत्सर, डोंगेगाव (आजचे कमलपुर), नेवासे, मिरी, अरण्यगाव, भिंगार, पेहरासगम (प्रवरामंगम), पंचाळे-श्वर वगैरे स्थाने ही त्यांच्या विशेष निवासाली स्थाने होती. चक्रधरांचे प्रमाण झाले तेही बेलापुराजवळच ही सर्व गावे गोदावरीतीराजवळील पैठण, नेवासे आणि आसपासच्या विभागातील होत. येथेच चक्रधरांचे अनुयायी विशेष जोर घेऊन होते. चक्रधरांचे पट्टगिष्य नागदेवाचार्य हे खडकुळीचे, चक्रधराचा चरित्रलेखक म्हाडमट हा सराळे या गावचा; केसोबास पापदंडी रामपुरीचा; गाम्करभट्ट बोरीकर हा कामार-बोरीचा; नरेंद्र हा देवगिरी म्हणजे दीन्ताबादचा; अशी पुष्कळ नावे सांगता

येतील. हे बहुतेक शिष्य पूर्वी वेदातानुयायी केवलाद्विती होते. पण चक्रधराच्या व नागदेवाचार्यांच्या उपदेशाने ते आपला पूर्वीचा पथ सोडून चक्रधराच्या द्विती सांप्रदायाला येऊन मिळाले होते. चक्रधराच्या प्रयाणानंतर तेच त्या संप्रदायातील तत्त्वज्ञानाचे प्रमुख प्रचारक बनले होते. या सर्व महानुभावाने जे कार्यक्षेत्र होते त्यातच ज्ञानदेवाचा संचार झाला होता. या संचारात, चक्रधराच्या या अनुयायांनी चालवलेला द्वैताचा प्रचार पाहूनच ज्ञानदेवांना द्वैताचे संडन करून अद्वैताची प्रतिष्ठा करण्याची आवश्यकता उत्कटतेने भासली असावी. याचा प्रत्यक्ष परिणाम म्हणजे नेवासे येथे राहून त्यांनी निर्माण केलेला 'अद्वयानंदवैभवा'चा 'ज्ञानेश्वरी' हा ग्रंथ होय.

चक्रधराचे अवैदिकत्व

ज्ञानदेवांच्या कार्याचे हे एक सूत्र एकदा पक्के हाती धरले म्हणजे बाकीची सूत्रे आपोआप उलगडत जातात. महानुभावांच्या तत्त्वज्ञानाचा महाराष्ट्रात चालू असलेला प्रचार हाणून पाडण्यासाठी एकदा लेखणी उचलल्यानंतर केवळ त्यांच्या द्वैतसंडनावर ती संतुष्ट होणे शक्य नव्हते. ज्ञानेश्वराना अमान्य व अप्रिय असलेले चक्रधराचे व त्याच्या अनुयायांचे इतर आचार व विचार हेही आपल्या टीकेचा विषय करण्याबाबून त्यांना गत्यंतर नव्हते. एरवी द्वैत तत्त्वज्ञानाच्या आधाराने उभे राहिलेले हे त्यांचे संड मोडणार कसे? म्हणून द्वैत विध्वंसनावरोबर इतर विषय गोष्टीवरही त्यांनी आपली प्रभावी लेखणी उचलली. चक्रधरस्वामी हे जसे द्वैती होते तसेच ते वेदांचा अधिकार न मारणारेही होते. चक्रधराच्या अवैदिकत्वविषयी माझ्या मनात यांकिंचितही शंका नाही. ईश्वरप्राप्तीचे साधन म्हणून वेदाचा काहीच उपयोग नाही; कारण वेदाना मुळी ईश्वरस्वरूपाचे ज्ञानच नाही असे त्याचे स्पष्ट मत होते. 'कण्ठणी एकु वेदविभाग चैतन्याचेया अस्तित्वाते जाणे : तथा बोले' (सूत्रपाठ. विचार १४) असे त्यांनी म्हटले आहे. वेदाचा एक विभाग म्हणजे उपनिषदे, यांना चैतन्याचे म्हणजे मायेचे अस्तित्व तेवढे ठारक आहे; तिच्या स्वरूपाचे व प्राप्तीचे ज्ञान त्याला नाही; भग मायेच्या पलीकडील ब्रम्ह व त्याच्याही पलीकडील ईश्वर याच्या स्वरूपाचे ज्ञान असणे तर अगदीच अशक्य. अशा वेदाचा मोक्षप्राप्तीसाठी मुळीच उपयोग नाही. मोक्ष प्राप्त करून घेणाराने, तो वेदानुयायी असेल तर आपल्या या विशिष्ट श्रद्धेचा त्याग करून ब्रम्हविद्येचेच अनुकरण केले पाहिजे हे त्यांनी असंदिग्ध शब्दांत सांगितले आहे. काही महानुभाव म्हणतांनी विशिष्ट हेतूने आपण वैदिक असल्याचे सांगितले असले तरी ते निखालस चूक होय. त्यावरून महानुभाव हे स्वतःला वैदिक समजतात असा चुकीचा ग्रह कुणीही करून घेऊ नये. चक्रधराने प्रतिपादिलेल्या आचारविचाराची पाळेमुळे औपनिषदिक ग्रंथात असल्यामुळे महानुभावाना अवैदिक ठरविणे योग्य नाही असा एक विचार कित्येकांनी मांडला आहे (प्रा. न. र. फाटक. प्रगति; प्रा. गं. बा. सरदार : सत वादप्रयाची सामाजिक फलश्रुती).

पा. २१). या दृष्टीने ते बौद्ध व जैन यांनाही वैदिक मानायला तयार आहेत. पण हा त्यांच्या मानण्याचा प्रश्न नाही. सात्त्विक भूमिकेवरून बौद्ध, जैन हे स्वतःला वैदिक म्हणवीत नाहीत. कारण त्यांना वेदप्रामाण्य मान्य नाही. होच गोष्ट चक्रवर्ती व त्यांच्या अनुयायांचीही आहे. महानुभावांच्या तत्त्वज्ञानाची ज्ञाना यथायं कल्पना आहे असा कोणीही विचारवंत, वेदप्रामाण्याच्या दृष्टीने त्यांना वैदिक म्हणणार नाही. चक्रवर्तींना मोक्षप्राप्तीचे साधन म्हणून वेदप्रामाण्य मान्य नव्हते; अर्थात ते अवैदिक होते. आणि म्हणूनच तर तत्कालीन मनाउनी वैदिकांच्या रोयाला ते पात्र झाले होते.

ज्ञानदेवांचे कर्तृत्व : वेदप्रतिष्ठा

चक्रवर्ती आणि त्यांचे अनुयायी यांच्या या अवैदिक भूमिकेमुळे व त्यांनी चालवलेल्या तिच्या प्रसारामुळे शोकांची वेदावरोल थडा दिवसेंदिवस कमी होत होती वैदिक मार्ग सोडून अनेक लोक या अवैदिकांच्या पंथात भरानर गिरत होते. ज्ञानदेवांना हे योग्य वाटले नाही. आणि म्हणूनच त्यांच्या भावार्थदीपिकेत त्यांना अवैदिकांचा समाचार घ्यावा लागला असला पाहिजे. कारण—

शास्त्र म्हणेल सांगवे । तें राग्यही तुण मानावें ।

जें धेवदि तें न मानावें । विष ही वीरुं ॥

ऐसी वेदकनिष्ठा । जालेयां मूमटा ।

तारि के आहे अनिष्ठा । नेटणे गा ॥

पै अहिजापासोनि काडिती । हिन देउनि वाडविती ।

नाहि श्रुतीपरोडी । माढली जर्गी ॥

(ज्ञाने. १६-४५७, ४५८, ४५९)

आणि म्हणून,

याकारणें पै वापा । जेया आमुली आयो वृथा ।

तेणें वेदांचेया निरोपा । ज्ञान न कोजे ॥

(ज्ञाने. १६-४५५)

तैसा प्रतिपाद्यु जो ईश्वर । तो होआवेयालागी गोचर ।

श्रुतीचा निरंतर । अन्यायु करणें ॥

अत्यंत अवश्य आहे, जसो ज्ञानदेवाची दृढ थडा होती. त्यांना चक्रवर्तीच्या अनुयायांनी चालवलेल्या अवैदिकत्वाचा प्रचार कसा खणगर ? म्हणून त्यांनी मजे अवैदिकांचा आपल्या प्रयातून उपहास केला आहे.

‘जगा वेदी विश्वायु’

“म्हणोनि जरि दत्ताहें । यातें वानू जायें ॥

कि आइकोनि मत्सरु वाहे । एवाकणि ॥

म्हणे ईश्वराजें साए । तेया वेदा वाणि विष मूए ॥ ”

असा लोकांना त्यांनी आसुरी संपत्तीच्या उपासकांत ढकलले आहे. 'पाळाडाचे कडे । नागवी लुंचितो मुडे' (ज्ञाने. १३-२१) या ओवीत तर त्यांनी वेदविरोधी जैनानाही चांगलेच फटकारले आहे. अवैदिकांचा उपहास करून, वेदाविषयी आपली प्रवृत्ती व्यक्त करणाऱ्या व जनतेला वेदान्तेप्रमाणे चालण्याचा उपदेश करणाऱ्या ओव्या ज्ञानेश्वरीत पुष्कळ आहेत. वेदाची पुन्हा प्रतिष्ठा करणे हे ज्ञानदेवांच्या कर्तृत्वाचे दुसरे अंग आहे. आणि त्यांना ते करण्याची आवश्यकता त्याच वेळी महाराष्ट्रात आणि विशेषतः त्यांच्याच परिभ्रमणाच्या प्रदेशात चक्रधराच्या अनुयायांनी चालवलेल्या अवैदिकत्वाच्या प्रसारावरून वाटली असली पाहिजे. कारण हे कार्य प्रत्यक्ष त्यांच्या समोर होत होते.

चक्रधर : देवताभवती व वर्णाश्रम यांना विरोध

अवैदिकत्वाच्या हातात हात घालूनच वर्णाश्रमधर्माचे शीथिल्यही हळूहळू समाजात पसरू लागते. जेथे वेदावरच विश्वास आढळत नाही तेथे चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेविषयीही फारशी आस्था आढळून येत नाही असे दिसते. चक्रधरांनी वेदाची निंदा केली नाही ही गोष्ट जशी खरी आहे तशीच त्यांनी चातुर्वर्ण्याचा निषेध केला नाही हीही खरी आहे. पण त्यांनी वेदांची निंदा केली नाही म्हणून ते जसे वैदिक ठरत नाहीत तसेच त्यांनी चातुर्वर्ण्याचा निषेध केला नाही म्हणून त्यांना वर्णव्यवस्था मान्य होती असेही ठरत नाही. एखादी वस्तू पवित्र व अपवित्र मानणे, एखाद्या वर्णाचा मागूस उच्च व दुसऱ्या वर्णाचा नीच मानणे, हा विकल्प होय. आणि हा विकल्प बहुधा विकारातून, विशेषतः अहंकारापासून निर्माण होतो. कारण श्रेष्ठ-कनिष्ठता, पवित्रापवित्रता, उच्चनीचता याविषयीच्या कल्पना अहंकारातूनच उद्भवतात. हा विकार आणि विकल्प सोडून देण्याची चक्रधरांची आपल्या अनुयायांना स्पष्ट आज्ञा होती. 'विकार विकल्पशून्य-' हा तर अस्तीपरीचा म्हणजे आचार धर्माचा मूळ आरंभ आहे. यावर अनेकदा असा युक्तिवाद करण्यात येतो की, अस्तीपरीची घबरे ही संन्यस्त महानुभावासाठी आहेत; गृहस्थ महानुभावांना लागू नाहीत. हा युक्तिवाद चुकीचा आहे. महानुभावामध्ये कालांतराने शिरलेल्या स्पृश्या-स्पृश्यतेच्या रुढीच्या समर्थकांकडून तो आपल्या सोयीसाठी करण्यात येतो. त्यांना माझा असा प्रश्न आहे की, अस्तीपरीचा आचारधर्म हा जर केवळ संन्यस्त महानुभावांसाठी आहे तर मग त्यांच्या अहिंसाधर्माचे काय ? अहिंसाधर्म हाही संन्यस्त महानुभावांसाठीच मानायचा काय ? स्पृश्यास्पृश्यत्वाच्या विकल्पाप्रमाणे देवताजनिन विकल्पही महानुभावानी आपल्या मनामध्ये निरु देता कामा नये, असे चक्रधरांचे सांगणे आहे. हेही केवळ संन्यस्त महानुभावांसाठीच आहे काय ? म्हणजे, वासनिष्ठ, नामधारक इत्यादी गृहस्थाश्रमी महानुभावानी हिंसा करण्याचा आणि इतर छुद्र देवतांचे आराधन करायला हरकत नाही असे ते म्हणतील काय ? मूढीच नाही.

ईश्वरावताराव्यतिरिक्त इतर कोणत्याही वस्तूवर किंवा व्यक्तीवर श्रेष्ठत्वाची बुद्धी येऊ देणे हे धर्मश्रेष्ठतेचे लक्षण आहे असे चक्रधराचे स्पष्ट मत होते. कारण त्यामुळे मनुष्य ईश्वराला दुरावतो. आणि केवळ ईश्वरावर किंवा ईश्वरावतारच श्रद्धा अगणे हे तर प्रत्येक महानुनावाचे मुख्य लक्षण आहे. यामाठीच अन्य देवतांच्या मंदिरांत जाऊ नये; अन्य देवतांच्या तीर्थक्षेत्रांना जाऊ नये इत्यादी नियम चक्रधरांनी मांगितले आहेत. आणि ते सर्व महानुनावांना सारखेच लागू आहेत. परमेश्वरानुमरणासाठी मंयस्त होणे हा सर्वश्रेष्ठ आचार होय. पण एवढी प्रगतावस्था ज्यांची झालेली नाही त्यांनी कमाकमाने त्या मार्गाने प्रगती करणे अवश्य आहे. यांतील जितके गुण अंगी घाणवता येतील तितके घाणवणे हे त्याचे कर्तव्यकर्म ठरते. या दृष्टीने विचार केला म्हणजे 'चातुर्वर्ण्यं चरद्मैक्यम्' या चक्रधरोक्तीचा अर्थ दीक्षित महानुनावांनीच चातुर्वर्ण्य निश्चा करावी, इतरांनी करू नये, असा नाही. दीक्षित झाल्यानंतर घरीरधारणेमाठी मिसेचा अवलंब करणे त्यांना अवश्यच असते. इतरांनाच त्याची गरज नसते इतकेच. अन्नग्रहण करताना ते ब्राह्मणाच्या घराचे आहे की शूद्राच्या, असा विकल्प मनामधे येऊ देता कामा नये, असा त्या वचनाचा स्पष्ट अर्थ आहे; आणि तोच चक्रधरांना अभिप्रेत होता असे मला वाटते. चक्रधर स्वतः असा वर्णभेद मानीत नसत. त्याच्या सान्निध्यात असलेल्या दर्शनीयच काय पण संन्यस्त शिष्यांनी वर्णभेद व्यक्त केलाच तर ते विरोध करीत नसत ही गोष्ट खरी-पण याचे कारण इतकेच की, त्यांना ममता सत्स्यापनाचे जे कार्य करावयाचे होते ते सामोपचाराने व कोणाच्याही भावना न दुखविता. 'साधे' नावाच्या एका शिष्येला आपल्या ब्राम्हणत्वाचा विशेष अभिमान होता. म्हणून तिचा त्यांनी कधी परिहास केलेला आहे तर कधी या संवघीच्या तिच्या भावनांना मानही दिलेला आहे. पण याचा अर्थ त्यांना वर्णभेद मान्य होतो असा नाही. शुची-अशुची व उच्चनीचत्व या कल्पनांना ब्राम्हणत्व विशेष पापक असल्यामुळे त्याला त्यांनी 'मर्वाप्रमत्त्व' हे विशेष पण लावलेले आहे. 'प्रमत्ता माता जीव देवाचेपा सेवटा जाडनि मर्वाप्रमत्त्व ब्राम्हणत्व स्वीकरील' हे त्याचे सूत्र काय दर्शविते ? सारास, वेदोक्त व पुराणोक्त देवताधर्माश्रित वर्णभेद चक्रधरांना मान्य नव्हता यात शंका नाही. कारण मोक्षप्राप्तीमाठी वेदावर जमा त्याचा विश्वास नव्हता नसा पुराणांदर व त्यांतील देवताधर्मावरही नव्हता. याचा परिणाम तत्कालीन जनतेवर काय होत असेल, तो आपण लक्षात आणा. देवतावरची लोकांची श्रद्धा नाहीमी होत असली पाहिजे. या देवतांच्या तीर्थक्षेत्राविषयीच्या श्रद्धेलाही जबरदस्त धक्का बसून असला पाहिजे, वर्णश्रेष्ठतेच्या कल्पनाही गिथिल होत असल्या पाहिजेत हे उघड आहे.

ज्ञानदेव : वर्णधर्माची पुन्हा स्थापना

ज्ञानदेवाच्या दृष्टीने ही नवी अव्यवस्था होती आणि म्हणून तिच्याविरुद्ध ह्यावर

उचलणे ज्ञानदेवाना अवश्य वाटले असावे. वर्णाश्रमधर्माची पुन्हा प्रतिष्ठा हे ज्ञान-
देवांच्या कार्याचे तिसरे महत्त्वाचे अंग होय. आणि त्याची पाश्र्वंमूमी चक्रधरोक्त
धर्माच्या वरील विचारसरणीत आहे. कारण, वेदाप्रमाणेच वर्णधर्मावरही ज्ञान-
देवांची असीम श्रद्धा होती.

“सुम्हा वर्णविशेषदर्शे । आम्ही यत्तु स्वधर्मु विहिला असे ।

एयाते उपासा मग आपसे । काम पुख्ती ” (ज्ञाने. ३-८८)

प्रजापतीच्या वचनातील ‘यज्ञ’ शब्दाचा त्यांनी हा जो अर्थ केला आहे त्यावरून
हे स्पष्ट होते. आणि म्हणून आपापल्या वर्णानुसार प्राप्त झालेली कर्तव्यकर्मे आचर-
ण्याचाच त्यांनी उपदेश केला आहे. या वर्णधर्मानुसार प्रत्येक वर्णाला मिळालेला
श्रेष्ठकनिष्ठपणा किंवा उच्चनीचत्वदेखील त्यांना मान्य होते.

“ते पापयोनी ही होंतु का । ते श्रुताधीतही न्हवतु का ।

परि मासि तूकिता तूका । तूटी नाहि ॥

तैसें क्षेत्री वैश्य स्त्रिया । का शूद्र अंत्यजादि इया ।

जाती तवंचि वेगळालिया । जव न भजति माते ॥

(ज्ञाने. ९-४४९, ४६०)

ही सर्व वर्णांची समानता भक्तीच्या क्षेत्रात त्यांना मान्य असली तरी लौकिक
व्यवहारात त्यांना वर्णधर्मानुसार ग्राम्हणाचे श्रेष्ठत्व आणि शूद्रातिशूद्राचे कनिष्ठत्वच
मान्य होते.

“तदि ग्राम्हण करुनि धूरे । (ज्ञाने. १६-९३).

“मग वर्णामाशि छत्रचामर । स्वर्गु जेयाचे अपहार ।

मन्त्रविशेसि माहोर । ग्राहण जे ॥

“जे पृथ्वीतळीचे देव ” ॥ - (ज्ञाने. ९-४७१; ४७२)

इत्यादी ओव्यांवरून हे दिसून येते भक्तिव्यतिरिक्त इतर कर्मकांडाच्या बाबतीत
हाच भेद त्यांनी प्रतिपादलेला आहे.

“जेसे द्विज पट्कर्म करी । शूद्र तेयातें नमस्कारी ।

किं दीपा सरोभरी । निफजे यागु ॥

तैसे अधिकार पर्यालोच । हें यज्ञ करणें सर्वांचि ॥ ”

(ज्ञाने. १६-९५, ९६)

असा अधिकारभेद ते सांगतातच. लौकिक व्यवहारातही “साधें शूद्रगृहो आघथी ।
पश्यात्रे आहातो यखो । तों द्विजे जेयो सेवाथो । दुबळु जरो जाहला ॥ (ज्ञाने.
३-२२१). यात ग्राम्हणाचे उच्चत्व, शूद्राचे नीचत्व आणि “आता तामसाचें लग्न ।
सांगेन तें घोळत चांग । जावलाया मातंग । सदन जेंसो ।” (अ. १८-५४८) यात
मातंगाचे म्हणजे अति शूद्राचे नीचत्व हच ज्ञानदेवाना मान्य होते. ‘अंत्यज रागिचे
शेसविला । तंसा गर्व फुगला । देसतो जो ।’ (१३-७२५) या ओवीतही अंत्यज

म्हणजे महार हा जणू स्वभावतःच राज्यावर बसण्याला अग्राव होय हे गृहीत धरलेले आहे. विपमतामूलक वर्णभेदाच्या म्हणजे ब्राम्हणांच्या श्रेष्ठत्वामंबंधी व इतरांच्या कनिष्ठत्वामंबंधी रूढ कल्पना ज्ञानदेवांना जसाच्या तसा मान्य होत्या. पण चक्रधराने तर ब्राम्हणांच्या श्रेष्ठत्वाला धक्का दिला होता; इतकेच नाही तर ज्या "मातंगाचे सदन" टाळले पाहिजे म्हणून ज्ञानदेवाना वाटत होते त्याच्या हातचा लाडू गायलाही चक्रधराना विधिनिषेध वाटत नव्हता. चक्रधराचा शिष्य म्हाइमट याला एका मातंगाने श्रीप्रभूचे स्थान दाखविले. म्हणून वेदविद्यापारंगत अमलेल्या म्हाइमटाला तो मातंग साष्टांग दंडवत घालण्याला सत्तात्रपुरुष वाटला (गो. प्र. च. ९७). या परिस्थितीचे प्रत्यक्ष ज्ञान ज्ञानदेवाना झाले असावे. चक्रधर व त्याचे अनुयायी यांच्या या कार्यामुळे ब्राह्मणांचे महत्त्व कमी होऊन महार-मागाची प्रतिष्ठा वाढत अमल्याचे आणि म्हणून वर्णवर्म शिथिल होत अमल्याचे त्यांना प्रत्यक्ष दिसत असावे आणि म्हणूनच वर्णधर्माचे महत्त्व प्रतिपादन करून 'वर्णविशेष प्राप्ति' कर्मच करण्याचा त्यांनी पुरस्कार केला व तसा उपदेश जनतेला केला. "तैंतें वर्णाधर्मवरीं । जें करणीय आलें असे । गोरेया आंगा जैंतें गोरेपण ॥ म्हणीनि जातिवरीं साचार । सहज असे अधिकारू" (ज्ञाने. १८-८८७, ८८८, ८९१) या ओव्यांतून तर वर्ण आणि जाती यामुळे मनुष्याला प्राप्त झालेले कर्म हे स्वाभाविक असते असा उपदेश द्यानी केल्याचे स्पष्ट दिसते.

देवतापूजन : चक्रधर व ज्ञानदेव यांचे दृष्टिकोण

वर्णधर्माप्रमाणेच देवतांचा आणि देवतांच्या तीर्थक्षेत्रांचा महिमाही चक्रधर आणि त्याचे अनुयायी यांच्या उपदेशाने त्या वेळी एकसारखा कमी होत होता. महाराष्ट्रभर पूजाविषय झालेल्या नानाविध देवतांवस्तुच जनतेची श्रद्धा त्यामुळे शिथिल होत होती. देवता या ईश्वर नव्हेत आणि म्हणून मोक्षप्राप्तीसाठी त्यांची उपासना करणे व्यर्थ आहे हा चक्रधराच्या उत्स्वज्ञानाचा एक महत्त्वाचा भाग आहे. चक्रधराच्या मूत्रपाठानांल 'अन्य-व्यावृत्ती' प्रकरणात या नाना देवतांचे गौणत्व चक्रधरांनी प्रतिपादन केले आहे. ज्ञानदेवांच्या काळी आणि तत्पूर्वीही महानुभाव पयात पुष्कळ लोक शिरत होते. याचा अर्थच असा की या छुद्र देवतांचे आणि त्यांच्या तीर्थक्षेत्रांचे महत्त्व कमी होत होते. ही गोष्ट ज्ञानदेवाना पगत पडणे शक्य नव्हते. कारण वर्णधर्माप्रमाणेच तीर्थक्षेत्रादिकाचेही ज्ञानदेव समर्थक होते.

'तुम्हो व्रत नियम न करावे । शरीरानें न पोटावें । दूरी केही न वचावें । सीर्यासी गा' ॥ 'देवांतरा न भजावें । हे सर्वथा काही न करावें' (ज्ञाने. २-८९) असे त्यांनी पुढे म्हटले असले तरी ते अर्थवादात्मक आहे, कारण लागलीच पुढे: 'या स्वयमं पूजा पूजितां । देवतापणा समस्तां । योग्यतेमु निश्चिता । करित तुमचा ॥' असे मागून 'स्वधर्मक्रियारहितु' पुरुषाचे वर्णन करताना 'अग्निमुक्ती

हवन । न करोल देवतापूजन । प्राप्त वेळे भोजन । ब्राम्हणाचे ' ही त्यांची लक्षणे त्यांनी सांगितली आहेत. अर्थात स्वधर्म परिपालनासाठी हवन, देवतापूजन, ब्राम्हण-भोजन वगैरे नियमितपणे करणे हे ज्ञानदेवाना आवश्यक वाटत होते. इतकेच नाही तर 'संतोष नेदील ज्ञाती । आपुलीये (ज्ञाने. ३-१०६) या ओवीवरून तर आपल्या जातीला संतोष देणे हो, आधुनिक शब्दांत वर्णन करायची तर 'जाति-निष्ठा'मुद्धा त्यांना आवश्यक वाटत होती. 'समस्ता देवतागणा' हे त्यांचे शब्द लक्षात ठेवण्यामागचे आहेत. अन्यत्र 'बान आन देव' माडून

“एकादशीचा दिवशीं । जेतुला पाडु आम्हांमि ।

तेतुलाचि नागासी । पंचमीसी ॥

चौथ मोटकी पाहे । आणि गणेशाचाचि होये ।

चाउदसी म्हणे माये । तुझाचो थो दुर्गे ॥

नवमीतें माडी । मग वैसे नवचंडी ।

आदित्यवारी वाढी । बहिरवा पात्री ।

पाठीं सोमवार पावे । आणि बेलेसी लिंगा घावे ।

ऐसा एकलाचि आषवे । जोगावी जो ॥ ”

(ज्ञाने. अ. १३-८१८-८२१)

त्याला ज्ञानदेवांनी 'अज्ञानाचा मूर्त अवतार' म्हटले आहे. पण या ठिकाणी 'समस्त देवतागणा'च्या पूजेचाही द्विषी स्थानीच सांगितला आहे ! बामन पंडिताचा आधार घेऊन म्हणायचे झाले तर ग्रंथभर श्रीकृष्णाचे गौरव गाणाऱ्या ज्ञानदेवांनी ग्रंथारंभी नमन केले आहे ते गणेश व शारदा यांना यावरून त्याचो स्वतःची अनेक देवताप्रियताच दिसून येते. या सर्व देवतांची आराधना करण्याला ज्ञानदेवांनी सांगितले आहे हे लक्षात घ्यावे. वर्णधर्माचे ते आवश्यक अंग आहे. आणि वर्णधर्माची पुन्हा प्रतिष्ठा करण्यासाठी देवतापूजनाचे महत्त्व जनतेच्या मनावर टसवणे त्यांना अवश्य होते.

तीर्थक्षेत्रे

तीच गोष्ट देवतांच्या तीर्थक्षेत्रांविषयीही. ज्ञानेश्वरी लेखनानंतर त्यांनी नामदेवांसो संताना चरोबर घेऊन केलेली तीर्थयात्रा ही तीर्थक्षेत्रावरील जनतेचो थळावा वारिष्याच्या त्याच्या कार्याचे प्रत्यक्ष उदाहरण होय. ग्रंथांत केलेल्या उपदेशांपेक्षाही प्रत्यक्ष आचरणाचे महत्त्व विशेष असते आणि या दृष्टीने ज्ञानदेवांच्या तीर्थयात्रेचा परिणाम तत्कालीन महाराष्ट्रावर विशेष झाला असला पाहिजे. ज्ञानेश्वरीतही शारार तपाचे स्पष्टीकरण करताना 'तरी शंभू का धोहरी । पडियंता होय ॥ तया प्रिय देवतासया । यात्रादिचे करावया । आठही पहारा जैसा पाया । उल्लिंग घावे ॥' (ज्ञाने. १७-२०२) या ओव्यात निरतर तीर्थयात्रा करणे हे एक प्रकारचे तपच होय असे ज्ञानदेवांनी सूचित केलेले आहे. सारास, देवतांची पूजा व तीर्थयात्रे-

विषयीची श्रद्धा वाढवणे हेही ज्ञानदेवांनी केलेल्या कार्यांचे एक महत्वाचे अंग आहे. आणि त्याचीही पार्श्वभूमी चक्रवर आणि त्याचे अनुयायी यांनी करून ठेवलेले कार्य होच असली पाहिजे. कारण ज्या प्रदेशांत चक्रवरांचे तत्त्वज्ञान प्रसार पावले होते, त्याच प्रदेशात ज्ञानेश्वरांनी संचार केला होता. तेव्हा ही परिस्थिती त्यांना तेथेच प्रत्यक्षपणे दिसून येत होती. आणि म्हणून तो नाहोशी करण्याची स्कूर्ती त्यांना झाली असणे अधिक संयुक्तिक नाही काय ?

दोषांचेही उपदेश गीतेच्या आधारे

चक्रवर आणि ज्ञानदेव या दोन्ही सत्पुरुषांनी गीतेच्या घर्मांचेच प्रतिपादन केले ही गोष्ट लक्षात ठेवण्यासारखी आहे. चक्रवर हे दत्त आणि श्रीकृष्ण यांचे भक्त होते तर ज्ञानदेव शिव आणि श्रीकृष्ण यांचे उपासक होते. अर्थात श्रीकृष्णभक्ती ही दोघांनाही सारखीच मान्य होती, असे दिसून येईल. श्रीकृष्णाने सांगितलेली गीता चक्रवराना प्रमाण होती. पण त्यांनी जनतेला उपदेश जो केला तो गीता-शास्त्रावरील प्रवचनाच्या किंवा टीकेच्या रूपाने नव्हे, तर स्वतंत्रपणे, पण गीता-शास्त्राला न सोडता. चक्रवर स्वतःला श्रीकृष्णाचा अवतार म्हणवीत असत. तेव्हा या दोघांच्याही प्रतिपादनाने चक्रवर आणि त्याचे अनुयायी यांच्या दृष्टीने विसंगती संभवत नाही. चक्रवरांच्या शिष्यांना म्हणजे महानुभवाना चक्रवरांच्या उक्ती-प्रमाणेच गीताही प्रमाण आहे. अर्थात, त्याचे तत्त्वज्ञान हे गीतेचेच तत्त्वज्ञान होय. ज्ञानदेवांनी तर गीतेवर प्रत्यक्ष 'भावार्थदीपिका' च लिहिली. या दोघांनी भक्ती-चेच तत्त्व प्रामुख्याने प्रतिपादन केले आणि तेही ज्ञानाचे महत्त्व कमी होऊ न देता 'ज्ञान मोक्षक' (वि. पा. १) 'आत्मज्ञाने मोक्ष' (वि. १) 'ज्ञानापसि प्रेम उत्तम' (वि. पा. ३०) इत्यादी चक्रवरांच्या वचनावरून हे दिसून येईल. 'म्हणोनि भक्तु एकु पाही । ज्ञानिया जो' (जा. ७-१०८) या व अशाच इतर ओव्यावरून या वादवीतली ज्ञानेश्वरांची भूमिका स्पष्ट होते. पण हा ज्ञानयुक्त भक्तियोग चक्रवराकडून जो प्रतिपादिला जात असे तो सन्यासधर्मावर विशेष नर देऊन. 'कर्म घर्म विधि विस्तो परित्यजोनि परमेश्वरा दारण रिगावे' (आ. ५६) हे त्यांच्या आचारधर्माचे महत्त्वाचे मूल आहे. परमेश्वरानुसरणानंतरचा त्याचा आचारधर्म हा तर सन्यासाचाच आहे.

ज्ञानदेवांना हे योग्य वाटले नाही. चक्रवरांच्या उपदेशामुळे कदाचित जनतेची प्रवृत्तिमार्गावरील श्रद्धा नाहीशी होणे समवनीय आहे, असे त्यांना वाटले असावे. आणि म्हणून गृहस्थाश्रमाचा त्याग न करता ईश्वरप्राप्तीचे साधन जनतेसमोर ठेवण्याची त्यांना आवश्यकता वाटली असावी. 'आता गृहादिक आपवे । हें काही न लगे त्यजावे ॥' 'तेषा सर्वात्मका ईश्वरा । स्वकर्मकुमुभांची घोरा । पूजा केली होय अवारा । तोपालागी ॥' इत्यादी ओव्या आपल्या नित्य परिचयाच्या अमत्या-

मुळे त्याची पुनरुक्ती आता करीत नाही. चक्रधर आणि त्याचे अनुयायी आपला उपदेश गीतेचे प्रामाण्य दाखवून करीत असल्यामुळेच त्याच गीतेचा प्रवृत्तिपर अर्थ लावून दाखविणे ज्ञानदेवांना इष्ट आणि आवश्यक वाटले असावे. तेव्हा ज्ञानदेवांनी गीता ग्रंथावर टीका करण्याचे एक महत्त्वाचे आणि प्रत्यक्ष कारण हे असावे असे मला वाटते. आपल्या टीकेला गीताग्रंथच त्यांनी या निवटाचा असा प्रेरणक अनेकांना पडला आहे; आणि प्रत्येकाने आपापल्यापरी त्याचे उत्तर दिले आहे. तत्कालीन महाराष्ट्राच्या परिस्थितीत जो प्रवृत्ति-कर्मयोगाचा उपदेश त्याच्या समोर ठवणे ज्ञानदेवांना आवश्यक वाटले त्याची स्पष्ट मूिमिका त्यांना गीतेत आढळली आणि म्हणून त्यांनी तो ग्रंथ निवडला हे तर सरेच आहे. पण याबरोबरच ज्या परिस्थितीमुळे ज्ञानदेवांना आपला उपदेश करण्याची आवश्यकता वाटली ती परिस्थिती चक्रधराने व त्याच्या अनुयायांनी निर्माण केली होती आणि तीही गीता-ग्रंथाच्या साहाय्यानेच निर्माण केली होती; आणि म्हणून त्याच ग्रंथाच्या आधारे चक्रधराच्या उपदेशाचे संकटन करणे ज्ञानदेवांना अत्यावश्यक होते, हेही आपण लक्षात घेतले पाहिजे.

जनतेच्या भाषेचा आश्रय

आपला उपदेश बहुजनसमाजासमोर नेऊन पोचवण्याचे चक्रधराचे साधन मोठे नातिकारक होते. जनतेला जो उपदेश करायचा तो तिच्याच भाषेतून केला पाहिजे हे मर्म त्यांनी बरोबर ओळखले होते. आणि म्हणून आपला उपदेश त्यांनी कटाक्षाने मराठी भाषेतूनच केला. एरवी अस्सलित संस्कृतमध्ये वादविवाद करण्याचे सामर्थ्य त्याच्या ठिकाणी होते हे म्हाझमटाबरोबर त्यांनी आरंभी केलेल्या वादविवादावरून दिसून येते. पण त्यांना म्हाझमटासारखे मूठमर पंडित वादात जिवायचे नव्हते, तर आपला विशिष्ट उपदेश सर्वसामान्य जनतेसमोर, ब्राम्हणापासून तो शूद्रापर्यंत नेऊन पोचवायचा होता आणि म्हणून त्यांनी तो त्याच्याच भाषेत म्हणजे मराठीत केला. त्यांचे अनुयायी नागदेवाचार्य यांनीही या उपदेशाला जनता वंचित होऊ नये म्हणून केसोबासासारख्या संस्कृत पंडिताला संस्कृतचा उपयोग न करता मराठीचाच उपयोग करायला लावले. चक्रधर आणि त्याचे अनुयायी यांचे धर्मप्रसाराचे हे तंत्र ज्ञानदेवांनी बरोबर उचलले चक्रधराच्या उपदेशाने जनमनावर झालेले संस्कार पुसून टाकण्यासाठी त्यांनीही मराठीचाच आश्रय केला आणि गीतेवर आपली भाषाव्यंटीपिका मराठीतच लिहिली. तेव्हा ज्ञानेश्वरानी गीतेवर आणि तीही मराठीतून टीका लिहिण्याचे महत्त्वाचे कारण माझ्या मते हे असे आहे.

समारोप

अशीच आणखी काही साम्ये चक्रधर आणि ज्ञानदेव यांच्या तत्त्वज्ञानात आणि

नामदेवांची 'तीर्थावळी' आणि 'वाळफरीडा'

प्रास्ताविक

महाराष्ट्रीय संतांच्या कामगिरीकडे दिवसेंदिवस विद्वानांचे अधिकाधिक लक्ष वेधले जात आहे, ही अत्यंत आनंदाची गोष्ट होय. प्रा. न. र. फाटक यांच्या शाने-द्वर आणि एकनाथ यांच्यावरील लेखमाला, 'पाच संत कवी' हा डॉ. तुळपुळे यांचा ग्रंथ, 'महाराष्ट्रीय संत मंडळाचे ऐतिहासिक कार्य' हा श्री. वा. रं. सुंठणकर यांचा विचारपरिप्लुत प्रबंध इत्यादी पुस्तके याची साक्ष देतील. गेल्या काही वर्षांत संत नामदेवांच्या कर्तृत्वासंबंधीही महत्त्वाचे लिखाण प्रसिद्ध झाले आहे. श्री. अ. का. प्रियोळकर यांनी लिहिलेल्या इंग्रजी व मराठी लेखमाला आणि श्री. दा. पु. जोशी यांचा 'पंजाबातील नामदेव' हा संशोधनात्मक प्रबंध यांचा त्यात अंतर्भाव होतो. हे सर्व प्रयत्न अभिनंदनीय आहेत यात शंका नाही. पण असे कार्य पायाशुद्ध होण्यासाठी प्रत्येक संताने लिहिलेल्या ग्रंथांच्या अधिकृत संहिता प्रसिद्ध होणे अत्यंत आवश्यक आहे. त्याशिवाय त्यांच्या कर्तृत्वाचे यथार्थ मोजमाप होऊ शकणार नाही. अशा अधिकृत संहिता तयार करण्याकडे विद्वानांचे लक्ष जितक्या लोकर जाईल तितके पाहिजे आहे.

अधिकृत संहितांची आवश्यकता

'अधिकृत' हा शब्द या ठिकाणी वापरला आहे खरा, पण त्याला परिस्थितीमुळे अनेक मर्यादा पडलेल्या आहेत याची स्पष्ट जाणीव मला आहे आणि ती मनात वाळगूनच मी हा मजकूर लिहीत आहे. प्रत्यक्ष लेखकाच्या हातचे वाड मिळवून त्यावरहुकूम एखादा ग्रंथ छापला जाणे हेच वस्तुतः अधिकृततेचे प्रमाण होय. पण जुन्या मंतकवींच्या वाच्यतेत हे जवळजवळ अशक्य आहे. प्रसंगप्राप्त स्फूर्तीने त्यांच्याकडून अमगरचना होत असे आणि भागाहून बहुधा त्यांच्या एखाद्या भक्त-लेखकाकडून ती लिहून काढली जात असे. अर्थात, जेथे प्रत्यक्ष कवीच्या हातचे वाड मिळणे अशक्य ठरते तेथे त्याच्या लेखकाने किंवा निकटवर्ती शिष्याने लिहिलेले वाड प्रमाण घेतले पाहिजे संत तुकारामाच्या वाच्यतेत, मठाजी जगनाडे यांनी लिहून ठेवलेला अमगाच्या बह्या ह्याच विशेष प्रमाणभूत मानल्या पाहिजेत. दुर्दैवाने ह्या सर्व बह्या उपलब्ध झालेल्या नाहीत. त्यामुळे तुकारामाचे सर्व अमंग जगनाडे

माच्या हातून लिहिलेल्या स्वरूपात महाराष्ट्राला मिळू शकले नाहीत. कल्याण-स्वामीने लिहिलेल्या आणि गमयं रामदासांनी आपल्या हाताने दुस्त केलेल्या 'दास-घोष' ह्या अधिकृत ग्रंथाचे त्यातल्या त्यात उत्तम उदाहरण म्हणून मांगता येईल. मराठीच्या आरंभकालातील म्हणजे तैराव्या, चौदाव्या व पंधराव्या शतकातील लेखक-कवींच्या कृतींच्या वाचतात अर्थात हेही शक्य नाही. कारण साधारणपणे या काळातील मराठी हस्तलिखित अद्यापपर्यंत उपलब्ध होण्याचा योग आलेला नाही. अशा परिस्थितीत अधिकृत महिती तयार करणे जवळजवळ अशक्यच आहे. म्हणून यापुढील अधिक चांगला मार्ग स्वीकारण्यावाचून गत्यंतर नाही. हा मार्ग म्हणजे शक्य तितक्या जुन्यात जुन्या प्रती जमा करून त्याच्या गाद्याने प्रमाणभूत आवृत्ती तयार करणे. अर्थात, असे करताना गपादकांनी संहिता-गपादनाच्या सर्वमान्य तत्वाचे पालन कमीशीने करणे अवश्य आहे. अशा प्रयासानंतर तयार झालेल्या ग्रंथाच्या साहाय्याने काढलेली अनुमाने हीच सर्वमान्य होण्याजोगी ठरतील हे काय सांगायला पाहिजे ?

अधिकृत संहितेचे महत्त्व

जुन्या ग्रंथांच्या संहितांचा प्रमाणभूतपणा मापा व मजकूर या दोन्ही दृष्टींनी असावयाला पाहिजे. सतकवींच्या ग्रंथांचे, विशेषतः अमंगवाडूमयाचे मुद्रण करीत असताना भाषाविशेषाकडे फारसे काटेकोरपणाने पाहण्यात येत नसावे अशी धंका घेण्यास बरीच जागा आहे. त्यामुळे आज उपलब्ध असलेल्या गाद्यावरून पाहता तैराव्या शतकातील नामदेवाच्या अमगाची भाषा व सतराव्या शतकातील तुकारामांच्या अमगाची भाषा यात फारसा फरक आढळत नाही. उलट मायेच्या या पुराव्यामुळेच नामदेव हे तैराव्या शतकातील नसून तदनंतरच्या काळात होऊन गेले असावेत, असे अनुमान करण्याचा मोह अनेक अभ्यासकांना झालेला आहे, आणि तात्त्विक दृष्टीने पाहता त्यात खरेच तथ्य असल्याचे आढळते. नामदेवाच्या अमगाची फार जुनी अशी वाडे आज उपलब्ध नसतील म्हणूनही असे झाले असण्याचा संभव आहे, हे खरे. आणि म्हणूनच तर सतकवींच्या अभ्यासकावर व विशेषतः सताच्या अमंगाच्या गाथा प्रसिद्ध करणारावर अशी जुनी वाडे मोघून काढण्याचा प्रयत्न करण्याची जबाबदारी विशेष येऊन पडते. गाद्यातील मजकूर निश्चित होण्याच्या दृष्टीनेही अशा संशोधनपूर्ण संपादनाची आज विशेष जरूरी आहे. याची कारणे अनेक आहेत. एक महत्त्वाचे कारण असे की महाराष्ट्रात एकाच नावाचे अनेक सतकवी झाले आहेत. ज्ञानदेव एक की दोन या वादाची येथे वाढ-वण झाल्यावाचून राहणार नाही. या अनेकत्वाच्या वाचटळीत नामदेवदेखील सापडले आहेत. नामदेव नावाचे सत एकाहून अधिक झाल्याचे वाङ्मयेतिहासात नमूद झाले आहे. विशेषतः विष्णूदास नामा आणि सत नामदेव यांच्या लेखनकर्तृत्वात

वरीच सरमिसळ झाली आहे. म्हणजे असे की विष्णुदास नामाने लिहिलेले किती-तरी अमंग आज नामदेवांच्या गाथ्यात सापडतात आणि यामुळे अनेक अनुमाने संभवतात. विष्णुदास नामाचे काही अमंग संत नासदेवाचे आहेत असे गृहीत घेऊन संत नामदेव हे आपल्या अमंगात आपले नाव 'नामा' आणि 'विष्णुदास नामा' लिहीत, असे अनुमान कित्येकांनी केले आहे. त्याची सत्यासत्यता तपासून पाह्याची असेल तर वर सांगितल्याप्रमाणे नामदेवांचा शवय तितका अधिकृत गाथा संपादन करण्याचे प्रयत्न प्रथम व्हावयास पाहिजेत. एकाच नावाचे अनेक कवी होऊन गेल्या-मुळेच नव्हे तर एका कवीच्या नावावर मागाहून कित्येकांनी नवीन अमंग रचून मूळ गाथ्यात घुसडले असण्याच्या संभवनीयतेमुळेही वर निर्देशिलेल्या प्रकारची अधिकृत संहिता तयार होणे आवश्यक ठरते.

नामदेवांच्या बाबतीत विशेष गरज

संत नामदेवांच्या गाथ्यांच्या बाबतीत तर मला अधिक त्याची आवश्यकता वाटते. कारण वारकरी पंथाच्या इतिहासात नामदेवांचे स्थान अनन्यसाधारण आहे. वारकरी पंथाचा पाया ज्ञानदेवांनी घातला असे समजण्यात येत असले तरी वस्तुस्थिती तशी नाही. ज्ञानदेवांच्याही अगोदर हा पंथ अस्तित्वात होता. ज्ञानदेवांच्या काळात त्या पंथाच्या कार्याला भरघोस स्वरूप आले खरे; पण ते ज्ञानयुक्त भक्तीचे प्रतिपादन करणाऱ्या गूढवादी ज्ञानदेवांच्या उपदेशामुळे नाही, तर सर्वसामान्य बहुजन समाजास पेलता येण्यासारख्या प्रेमळ भक्तीचा नामदेवांनी जो उपदेश केला आणि आपल्या कीर्तनांच्या साहाय्याने जो प्रचार केला त्यामुळे. ज्ञानदेवांकर ज्ञानेश्वरांचे विठ्ठलपंथा-नुयायित्व अमान्य करणाऱ्यांच्या दृष्टीने तर ही गोष्ट विशेष महत्त्वाची होय. या प्रश्नाचा विचार संतांच्या अधिकृत संहितावाचून कसा करता येणार? नामदेवांच्या काळाचाही प्रश्न काही सशोधकांनी आणि भाषाकोविदांनी गुतागुतीचा करून ठेवलेला आहे. त्यालाही चोख उत्तर देण्याचे साधन म्हणून अशा संहितेचा उपयोग प्रामुख्याने होईल, हे सांगायला नको. तथापी नामदेवांच्या आयुष्याचा एकंदर काल आणि त्यांच्या उत्तरायुष्यात दक्षिण महाराष्ट्रावर झालेले मुसलमानांचे आक्रमण लक्षात घेतले तर त्याबद्दल फारसे आश्चर्य वाटायला नको. नामदेव एक की अनेक, त्याचा काळ कोणता, वगैरे प्रश्नांचा निर्णय करण्यासाठी, सर्वे प्रक्षेपादिकांचा विचार करून शुद्ध केलेली अधिकृत संहिता असणे आवश्यक नाही काय? नामदेवांच्या अमगाची अशी आवृत्ती तयार करण्याचे परियम कुणी करील तर मराठी भाषा आणि वाङ्मयच नव्हे तर वारकरी पंथाचा आरंभ आणि महाराष्ट्राचा सांस्कृतिक इतिहास यावर त्याचे फार उपकार होतील.

सुचंदांची सार्थ गाथा

ह. म. प. श्रो. सुवर्ण याच्याकडून प्रसिद्ध होत असलेल्या नामदेवांच्या गाथेच्या

प्रस्तुत भागाचे संपादन आतापर्यंत निर्दलितलेल्या पद्धतीने झाले अगते तर त्याचे महत्त्व विशेष वाढले अगते. प्रस्तुत विभागात, नामदेवांनी लिहिलेले बाळक्रीडेचे आणि तीर्थावळीचे अंगंग साधे व सटीप छापले आहेत हा या आवृत्तीचा एक विशेष होय. श्री. सुबंध यांचा संतवाद्यमयाचा अभ्यास भूषम आणि सोल आहे. त्यांनी संपादन केलेल्या 'अमृतानुभव' आणि 'चागदेव पागष्टी' या ग्रंथांच्या आवृत्त्या ज्यांनी पाहिल्या असतील त्यांना माझ्या या विधानाचे प्रत्यंतर महज येऊ शकेल. या आवृत्त्यांमध्ये यांच्या विद्वत्तेचे आणि रसिकतेचे मोठे सुंदर प्रतिबिंब पडलेले पाहावयास सापडते. आपल्या सहस्रसुबोध विवरणसंलीने त्यांनी या दोन्ही ग्रंथांचे हृदयगत अभ्यासकासमोर अगदी उघड करून ठेवले आहे. ज्ञानेश्वरांचा 'अमृतानुभव' समजण्यासाठी आणि समजावण्यासाठी वेदातज्ञानाच्या बँडगंभी आणि बुद्धीच्या तीबतेची किती गरज असते हे नव्याने सांगायला नको. या दोन्ही गोष्टी तर श्री. सुबंध यांच्याजवळ आहेतच पण याशिवाय वारकरी मंत्रदायाचे अंतरंग ओळखण्यासाठी आवश्यक असलेली हृदयाची श्रीमतीही त्यांच्याजवळ आहे. ते स्वतः हरिकीर्तनात रंगून जाणारे सांप्रदायी वारकरी आहेत, आणि विशेषतः नामदेवसांप्रदायी आहेत. त्यामुळे नामदेवाच्या अमंगाचे अंतरंग उकलून दाखविण्याचा स्वामाविक अधिकार त्यांना प्राप्त झालेला आहे. या भागातील प्रत्येक अमंगाचा भावार्थच नव्हे तर त्यातील रहस्य त्यांनी किती कौशल्याने आणि हळुवारपणाने विशद करून सांगितले आहे हे पाहिले म्हणजे माझ्या विधानाची साक्ष पटेल. त्यांच्या लेखणीतून बाहेर पडणारे नामदेवाच्या अमंगाचे पुढील भाग याहीपेक्षा अधिक सरस उतरतील अशी मला खात्री वाटते. कारण, नामदेवांच्या व्यक्तित्वाचे आणि कर्तृत्वाचे खरेखुरे प्रतिबिंब त्यांच्या बाळक्रीडेत किंवा आख्यानपर अभंगात नसून स्फुट रचनेत आहे. त्या काळची सामाजिक परिस्थिती, त्या परिस्थितीशी झालेला नामदेवाच्या वैयक्तिक परिस्थितीचा संपर्क, त्यातून विकसित झालेले त्याचे व्यक्तित्व, त्यातून उद्भवलेला त्यांच्या सर्वांगीण कर्तृत्वाचा बहर इत्यादी अनेक गोष्टींचा अभ्यास करण्याच्या दृष्टीने त्यांच्या इतर रचनेला अविक महत्त्व आहे. ही सर्व रचना, श्री. सुबंध यांच्या रसाळ व रहस्योद्घाटक विवरणासह, शक्य तर आरंभी सुचविलेल्या पद्धतीनुसार अधिकृत संहितेच्या स्वरूपात लोकर बाहेर पडावी हीच इच्छा आहे.

तथापी, या विभागातील 'बाळक्रीडा' आणि 'तीर्थावळी' या नामदेवाच्या कार्यांचे महत्त्वमापन करायला मुळीच उपयोगी नाहीत असा मात्र याचा अर्थ नाही. तीर्थावळीसंबंधाने तर असे निश्चित विधान करायला हरकत नाही की, त्या वेळी वारकरी पंथाचे धुरीण म्हणून गाजलेल्या ज्ञानदेव-नामदेवांच्या दृष्टिकोनाचे प्रतिबिंब अगदी स्पष्टपणे दाखवणारा हा एक अत्यंत स्वच्छ असा आरसा आहे. या अभंगाना 'तीर्थावळी' असे नाव दिलेले असले तरी त्यात ज्ञानदेव-नामदेवादी

संतांनी केलेल्या तीर्थयात्रेचे नुसते वर्णन आहे असे नाही. त्यासाठी काय तीनचार अर्भंग खर्ची पडले असतील तेवढेच. पण या तीर्थयात्रेच्या प्रसंगाच्या पार्श्वभूमीवर या दोन्ही संतांच्या आध्यात्मिक दृष्टिकोनात आरंभी असलेले अंतर आणि नंतर त्यामध्ये झालेला समन्वय स्पष्ट करणे हाच त्याचा मुख्य विषय ठरतो. आणि त्यावरून नामदेवाच्या कर्तृत्वाचे अचूक मोजमाप करणे केवळ शक्यच नाही तर सोपेही होते.

ज्ञानदेव व नामदेव यांचा भक्तिमार्ग

या दृष्टीने आपण या तीर्थयात्रीकडे पाहिले तर काय दिसून येते ? ज्ञानदेव हे भक्तिमार्गाचे पुरस्कर्ते होते, यात शंका नाही. पण त्यांना नुसती भक्ती नको होती, ज्ञानयुक्त भक्ती पाहिजे होती. 'म्हणोनि भक्तु येकु पाई । ज्ञानिया जो ' (ज्ञाने. ७-१०८) असा त्याचा सिद्धांत होता. इतकेच नव्हे तर ही ज्ञानयुक्त भक्ती, आपल्याला वर्णानुसार प्राप्त झालेली कर्मे निमूटपणे आचरीत करावची. 'जे का भक्तिपंथा बोटगले ' त्यांची वार्ता सांगताना स्पष्ट म्हटले आहे की, 'कर्मेद्रिये सुखे । करीती कर्मे अगळे । जिये का वर्णविशेषे । मोगासि आली ॥ विधीते पाळीत । निपेधाते गाळीत । मज देऊनि जाळीत । कर्मफळे ' (१२-७६, ७७) अर्थात, ज्ञानदेवाच्या ज्ञानी भक्ताने वर्णव्यवस्था व विधिनिषेध सर्व पाळले पाहिजेत, असा त्यांचा आग्रह आहे. नामदेवराय हे आतं भक्त होते. विषमतामूलक वर्णव्यवस्थेला व तदनुषंगिक विधिनिषेधांना कटाळले होते. 'बहु अपराधी जाण मातिहीन । पतितपावन पाडुरंगा ' (चित्र० गाथा. ११७८), 'हीन दीन जाती मोरी पंडरीके रामा । ऐसा तुमने नामा दरजी कायकू यनाया ' (१८६८) 'देवा मेरी हीन जाती हो । कातुपे सहीयन जाती हो ' (१९२४) हे व असेच इतर उद्गारांकाढण्याइतपत वर्णविषमतेच्या तीव्रतेचा त्यांना कटु अनुभव आला होता. 'तत्त्व पुतावया गेलो वेदजासी । तव भरले त्यापासी विधिनिषेध ॥ तया समाधान नुमजे कोणे काळी । अहंकार बळी झाला तेथे ' (१३३६). यावरून विधिनिषेधांचाही त्यांना कटाळा आला होता; नव्हे, त्यांच्यामुळे अहंकार पुष्ट होऊन समाधानाला आणि परमेश्वराला मनुष्य आचवतो असे त्याचे स्पष्ट मत दिसते. या सर्वांना कंटाळून ते परमेश्वराकडे बळगते होते आणि तेही इतक्या आतंतेने की, त्यासमोर त्यांना दुसऱ्या कोणत्याही गोष्टीची पर्वा नव्हती. असा आतं भक्ताला तीर्थयात्रादिकाची आवश्यकता काय ?

ज्ञानदेव व नामदेव यांचा तीर्थक्षेत्रविषयक दृष्टिकोन

पण ज्ञानदेव या सर्व गोष्टींवर विश्वास ठेवणारे होते असे दिमने. 'जीवन्मुक्त ज्ञानी जरी जाले पावन । तरी देवळातीर्थ भजन न संडिती' असे त्यांना वाटत होते. त्यांनी नामदेवांची मुद्दाम नेट घेऊन त्यांना तीर्थयात्रेला चालण्याविषयी आग्रह प्रा. भ. मा. गं. ...६

केला. परमेश्वराच्या आनं भक्तीपुढे तीर्थयात्राही तुच्छ होत असे अनुभवणाऱ्या नामदेवाला हे पमंत कसे पडणार ? म्हणून मोठमोठीस आलेल्या ग्राम्हणवर्मांची व तीर्थक्षेत्रांशी प्रतांची प्रतिष्ठा पुन्हा स्थापन करण्याची ईर्ष्या वाळगणाऱ्या ज्ञानदेवांनी त्यांना परमेश्वरासमोर नेले. पण परमेश्वरांनी उलट ज्ञानदेवांनाच विचारले की, 'महज तीर्थस्थ तूचि निरंतर । असता हा विचार काय करिमी !' यावर ज्ञानदेव उत्तर काय देणार ? नामदेवांचे गंगतिमुख घेण्याची आपली इच्छा आहे, म्हणून तरी त्याला आपल्याबरोबर पाठवावे अशी गळ घातल्यामुळे विठोवांनी नामदेवाना ज्ञानदेवांबरोबर पाठवले; पण त्यांचे मन नामदेवाच्या, या आतं भक्ताच्या वियोगाने तळमळत होते. 'निडारले नयन । स्वेदे मिजले वदन । हृदय झाले पूर्ण । कष्टगारसे' अशी त्याची स्थिती झाली. घरे, इकडे ज्ञानदेवाबरोबर तीर्थयात्रा करीत असताना नामदेवरायाना तरी मुख होत होते काय ? मुळीच नाही. त्या मगळ्या गंतांच्या ममुदायात अमूनही 'चित्तातूर घोर पडिलो ये परजनी । न दिसे माझे कोणी जिवलग' असे त्यांना वाटत होते. 'तूचि माझे व्रत तूचि माझे तीर्थ । तूचि धर्म अर्थ काम देवा' असे मानणाऱ्या नामदेवरायाना भूतळावरील तीर्थक्षेत्रांच्या दर्शनाने आनंद कसा होणार ? मोक्षप्राप्तीसाठीही यांची काही गरज नाही याची त्यांना जाणीव होती. 'यज्ञयाग दान व्रत उद्यापन । हे नेणे मी साधन काम करू ॥ जपतप होम स्वधर्मरक्षण । नव्हे तीर्थाटन काय करू' (१२१९) 'न लगे करावे यज्ञयाग । न लगे आणिक मंत्रलाग । एक सेविलिया पांडुरंग । अनंत तीर्थे घडतील' (१७३०), 'तीर्थ करिसी तरी कापडीच होमी । परी वंणव न होसी अरेजना' (१५६५), अशी ज्याची नितात धट्टा, त्यांना ज्ञानदेवाबरोबर का होईना, केलेल्या तीर्थाटनापासून मुख नव्हते यात आश्चर्य नाही. प्रवासात ते नेहमी दुश्चित्त असत. त्यांना संती वाटत असे. ती घालविण्यासाठी ज्ञानदेवांनी नामदेवाना पुष्कळ ब्रम्हज्ञान सांगितले. पण त्याचा काही उपयोग झाला नाही. मेधावाचून इतर कुणाकडेही दुकूनदेखील न पाहणाऱ्या चातकाप्रमाणे पडरिनाथाच्या ठिकाणी असलेला नामदेवाचा दूढ माव पाहून ज्ञानदेव थक्क झाले आणि त्यांनी धन्योद्गार काढले. इतकेच नाही तर ज्ञानयुक्त भक्ती प्रतिपादन करणाऱ्या ज्ञानदेवांनी नामदेवाना त्याच्या या भक्तीचे रहस्य विचारले आणि नामदेवांनी ते नम्रतापूर्वक विशद करून सांगितले. 'येर कर्म धर्म सर्वही पाह्हाळ । श्रमुची केवळ जाणिवेचा' (१४) केवळ ज्ञान, कर्म, धर्म ही सर्व व्यर्थ आहेत. विठोवाचे एकविव नामस्मरण हाच खरा मार्ग होय असा त्यांच्या प्रतिपादनाचा आशय होता, आणि तो ज्ञानदेवाना पटला. त्यानंतरच्या प्रवासात सर्वजण पाण्यावाचून तडफडत असताना नामदेवाने केलेल्या घाव्यामुळे 'तव गडगडीत कूप उदके ओमडला । नल्पाती खवळला सिंधु जैसा' हे पाहून तर ज्ञानदेवाचे अंनकरण भरून आले, त्यांनी एकदम नामदेवांना आलिंगन दिले आणि स्पष्ट मान्य केले की 'तीर्थयात्रे जाणे काही न लगे करणे ।

ऐकुनी तुझे गाणे सुखरूप' (१८) आणि ही प्रचीती आणून देणाऱ्या नामदेवांच्या 'चरणासी लागला ज्ञानदेव.'

ज्ञानदेवांच्या विचारसरणीचा विकास

ज्ञानदेवांच्या आणि नामदेवांच्या मीलनाचा हा प्रसंग अत्यंत बहारीचा आहे. त्यात या दोन्ही पारिमायिकाचा आध्यात्मिक दृष्टिकोन स्पष्टपणे प्रतिबिंबित झालेला आहे. नामदेवांनी स्वीकारलेल्या, अनुभवलेल्या, प्रतिपादलेल्या आणि प्रसृत केलेल्या नाम भक्तीचे किंवा आतं भक्तीचे माहात्म्य तर त्यावरून दिसून येतेच, पण दुसऱ्याही एका दृष्टीने हा प्रसंग महत्त्वाचा आहे. ज्ञानदेवांच्या पारमायिक विचारसरणीतील उत्क्रांतीची, विकासाची पुढील अवस्था यात स्पष्ट झालेली आहे, असे मला वाटते. भक्तिमार्गाचे प्रतिपादन करून, गौतेच्या आघारे, त्यांनी परमेश्वर-प्राप्तीचे दरवाजे सर्व वर्णांना उघडे करून दिले हे खरे, पण त्याचा विशेष भर ज्ञानयुक्त भक्तीवर होता. ही ज्ञानयुक्त भक्ती असावी मोठ्यामावड्या लोकांना साचणार कशी ? आणि अंतःकरणातील उत्कट भावाने जर ईश्वर मिळू शकतो तर त्यासाठी, मनुष्यमात्राच्या ठिकाणी आपल्या अस्तित्वानेही 'अहंकार निर्माण करणाऱ्या ज्ञानाची आवश्यकता काय आहे ? त्यासाठी अंतःकरणपूर्वक भक्तीची, आतं भक्तीचीच आवश्यकता आहे. तेवढ्यानेही ईश्वर सहज मिळू शकतो. हे रहस्य ज्ञानदेवांना तीर्थाटनात नामदेवांच्या संगतीने कळले आणि ते त्यांनी मान्य केले. यात त्यांच्या विचारसरणीचा विकास आहे.

तीर्थक्षेत्रद्रतांची अनावश्यकता

तीर्थाटनात दुसरीही एक गोष्ट ज्ञानदेवांना पटली. परमेश्वरप्राप्तीच्या इतर साधनापेक्षा पथराज भक्तिमार्गाचे प्रतिपादन करूनही 'जिये यज्ञदानादि पायिके । इये कर्म आवश्यके । तिये न संडावी पायिके । पाऊले जेंसी' (ज्ञाने. १९-१४९) याप्रमाणे यज्ञदानादिकांची आणि अर्थातच तीर्थक्षेत्रांचीही आवश्यकता प्रतिपादन करणाऱ्या ज्ञानदेवांवर सत्कालीन ब्राम्हण धर्माचा जबरदस्त पगडा होता असे स्पष्ट दिसते. नामदेवांनी यांची अनावश्यकता ठामून प्रतिपादन केली आहे. याला अनेक सामाजिक कारणे असू शकतील. त्या वेळच्या धर्मनिष्ठ ब्राम्हणांनी ज्ञानदेवांना उपनयनाचीही परवानगी नाकारून त्यांचे ब्राम्हणत्व अमान्य केले असले तरी ज्ञानदेव मात्र स्वतःला त्याच वर्गाचे प्रतिनिधी समजत होते. त्या वेळचा ब्राम्हण वर्ग तीर्थक्षेत्रादिकांसारख्या अनुत्पादक कर्मांत मग्न राहून आपला हा आचारधर्म इतरांवरही लादत होता. यातून बाहेर पडणे अत्यंत आवश्यक होते. ज्ञानदेव ते करू शकले नाहीत. आपल्या समाजाच्या रुढींची पकड त्यांच्यावर इतकी होती की, तिच्यातून बाहेर पडणे त्यांना इष्टही वाटले नाही. आणि म्हणूनच 'जोव-न्मुवन ज्ञानी जरी जाले पावन । तरि देवतातीर्थभजन न संदिती' असे त्यांनी

म्हटले आहे. नामदेवांच्या नेटोला आले तेव्हा ज्ञानदेवाचे हे मन होते. पण तीर्थाटन करीत असताना नामदेवांच्या बरोबर केलेल्या विचारविनिमयाने आणि अनुभवाने त्यांनी मान्य केले की, 'तीर्थ यात्रे जाणे बारी न लगे करणे'. ज्ञानदेवांच्या विचारात झालेला हा दुसरा बदल होय. आणि हा घडवून आणण्याचे कार्य नामदेवांनी केले. ममाजपुराच्या पायात पडलेल्या तीर्थक्षेत्रादी व्रताच्या स्त्रीच्या शृंगला तोडण्याचे धर्म नामदेवांनी दाखवले. नामदेव ज्या वर्गातून पुढे आले होते त्याच्या आध्यात्मिक व सामाजिक गरजा लक्षात घेऊनच त्यांनी तीर्थक्षेत्रव्रताच्या स्त्रीतून त्यांना नोंदवण्याचा हा मार्ग स्वीकारला. त्याचा त्यांनी सर्वांना उपदेश केला. इतकेच नाही तर तो त्यांनी स्वतः इतक्या निष्ठेने आचरला की त्यामुळे ज्ञानदेवांनाही तो मान्य करणे लागे पडले. बारकरी पंथाचे नेतृत्व ज्ञानदेवांपेक्षाही नामदेवांकडे अधिक होते असे मला वाटते ते यामुळे. आठ भक्तांच्या ठिकाणी मागाहून ज्ञानियाची लक्षणे आपोआप उमटतात, त्याला व्रताव्रताचे ज्ञान नसताही तो जगदात्म्याशी आणि त्याच्या जगद्रूप आविष्काराशी अद्वैतवृत्तीने तद्रूप होतो. याचे एक अतिशय सुंदर उदाहरण या तीर्थाव्रतात आढळते. तीर्थयात्रा करीत करीत ज्ञानदेव व नामदेव काढाला गेले. तेथे गंगेने ज्ञानदेवाच्या पायाला मिठी मारली. ती सोडण्याचा आग्रह करीत असताना नामदेवराय म्हणतात की, 'नामा म्हणे सोडा बाई ! ज्ञानदेव गर्वा ठायी' यावरून त्याचे प्रत्यंतर येत नाही काय ?

वर्णजातिधर्माची व्ययंता

तीर्थाव्रतीच्या पूर्वाधान तीर्थक्षेत्रादी व्रताची व्ययंता व्यक्त झाली आहे, तर उत्तरार्धात भक्ति-क्षेत्राचे वर्णाची किंवा जातीची समता सूचित झाली आहे. आणि यामुळे पूर्वाधानाचे हा उत्तरार्धही फार महत्त्वाचा आहे. या सर्व प्रसंगाने साकार परमेश्वराची म्हणजे विठोबाची भक्ती खेळवलेली असल्यामुळे त्याला पौराणिक चमत्काराचे स्वरूप आलेले आहे, हे खरे. त्याकडे दुर्लक्ष करून त्यातील भावायें तेवढा आपण पाहू. तीर्थ करून आल्यावर व्रताचे उद्यापन म्हणून विठोवाने मावडे करण्याचा वेत केला आणि त्यासाठी पंढरपुरातील सर्व ब्राम्हणांना जेवायला बोलावण्याचे ठरवले. विठ्ठल स्वतः यजमान झाले. सर्व सत्ताना बरोबर घेऊन त्यांनी क्षेत्रस्य ब्राम्हणांना आमंत्रण केले. त्या कर्मठ आणि अभिमानी ब्राम्हणांनी विठोवाला त्याची कुळवृत्ती बगैरे विचारली. विठोवानेही ती सांगितली. पण त्यावरून त्या ब्राम्हणांना विठोबाच्या खऱ्या स्वरूपाची ओळख पटू शकली नाही. तथापी, त्याच्या वेपावरून तो ब्राम्हण असावा या कल्पनेने त्यांनी आमंत्रण स्वीकारले. त्याप्रमाणे जेवणेही झाली. त्यानंतर 'तुमचे कृपादृष्टि करावे भोजन' अशी आपली इच्छा असल्यामुळे आपण क्षणभर येथेच थांबावे, अशी विठोवाने विनंती केली. ब्राम्हण थांबले. देवमक्ताच्या जेवणासाठी ताट बाढले गेले. पण हे सर्व होत असताना

नामदेवराय मानावर होते कुठे ? आपल्याविषयीचे विठोबाचे प्रेम पाहून त्याचे देहमान हरपले होते आणि त्याच स्थितीत ते महाद्वारावर उभे होते. हे लक्षात घेताच विठोबांनी स्वतः धावत जाऊन, नामदेवांना आर्लिगन देऊन उचलून आणले, आणि आपल्या हाताने त्यांना, त्यांचा सुखसमाचार घेत घेत जेवू पातले. त्यानंतर 'नामयाचे उच्छिष्ट स्वीकारिले देवे.' आणि मग काय विचारता ! नामदेव हे जातीचे शिंपी आहेत हे ब्राम्हणांना ठळक होते. त्याचे उच्छिष्ट या यजमानाने स्वतः खावे म्हणजे काय ? याच्या ठिकाणी वर्णाश्रमधर्म मुळीच दिसत नाहीत. एरवी या यजमान ब्राम्हणाने नामदेव शिंप्याचे उष्टे खाल्ले नसते ? वर्णाश्रम न पाळणाऱ्याकडे आपण जेवलो यात आपण फार मोठे पातक केले. आपले हे अपकृत्य लपवण्याचा ते बेंत करू लागले. काहीनी तर असा तर्क केला की, ज्या अर्थी नामदेवाचे उष्टे याने खाल्ले त्या अर्थी हा 'नामयाचा मायबाप' म्हणजे आईवडिलांसारखा नातेवाईक, म्हणजे शिंपीच असला पाहिजे. आणि याच्या घरी आपण जेवलो म्हणजे अश्राम्हाणाच्या हातचे अन्न खाल्ले ! तेव्हा याबद्दल आपणच प्रायश्चित्त घेतले पाहिजे. या विचाराने ते ब्राम्हण तेथून निघाले. त्यांची ती कोमेजलेली तोंडे पाहून विठोबांनी चौकशी केली, तेव्हा ते स्पष्ट म्हणाले की, 'जातीचे ते शिंपी विश्व जाणे पाते ! प्रत्यक्ष मागाते जेवविले' इतकेच नाही तर 'उच्छिष्ट निजमुखे स्वीकारले पांचे.' यावरून तुमच्या ठिकाणी काहीच क्रियाकर्म नाही. वर्माश्रमधर्म नाही. तुम्ही सगळा धर्म बुडविला. तुम्ही आहात तरी कोण ? 'काय तुमचा नामा अंगभूत ?' नामदेव काय तुमचा नातेवाईक आहे की काय ? तसे असेल तर तुम्ही आम्हाला अवडंबर करून चागलेच फसवले ! कारण तुमच्या वेपावरून आम्ही तुम्हांला ब्राम्हण समजलो. यावर विठोबांनी त्यांना चागले उत्तर देऊन तुम्ही वेद-धर्माचे अमून तुमचा भेदभ्रम अजून मावळलेला नाही असे सांगितले. इतकेच नाही तर जेवायला आरंभ करताना तुम्ही या गोष्टीची विचारणा का केली नाही, असा टोमणाही मारला. तयापी, आपल्या समन्वयाच्या दृष्टीने विठोबांनी प्रायश्चित्त घेण्याची तयारी दाखवली. पण तत्पूर्वी त्यांनी स्पष्ट सांगितले की काम क्रोध दूर साहून या नामदेवाने आपल्या अतःकरणात मला साठवून ठेवले असल्यामुळे मी त्याच्या उच्छिष्टाचा अधिकारी आहे. याच्या मवनाला मी देवासारखे पूज्य मानतो. इतके सांगितले तरी त्या कर्मठ ब्राम्हणाना उमज पडेना. 'प्रतिपादले वेदी जे जे धर्म । ते ते आचरावे विहित क्रिया कर्म । जे जे वर्णाश्रमे आले जया' असा उपदेश त्यांनी विठ्ठलाला केला. इतकेच नाही तर 'आचार प्रथम ब्राम्हणाचा धर्म' असे म्हणून त्याला ब्राम्हणधर्मही शिकवले. त्यांनी विठ्ठलाला प्रायश्चित्त घ्यायला सांगितले. त्याप्रमाणे विठ्ठलाने ते घेतलेही. प्रत्यक्ष परमेश्वराने घेतलेल्या या प्रायश्चित्तावर राहो आणि स्वमाई, सत्यभामा आणि नारद, व स्वमाई आणि विठ्ठल यांच्यामध्ये संवाद घाले. त्यांतून रुक्मिणी, नारद आणि विठ्ठल यांनी भक्तिप्रेमाचे रहस्य अतिशय

उत्तम रोगीने उकटून दागविले आहे. रुक्मिणीने गागितले की, प्रत्यक्ष परमेश्वरानेही प्रायश्चित्त घेतले याचे कारण नामदेवाच्या म्हणजे आपल्या भक्तांच्या ठिकाणी अमोल्य प्रेम. भक्तांच्या प्रेमासाठी परमेश्वर काय करणारे निराला ठेवतो? रोग-लाजदेगीक तो शाळगत नाही. इतकेच काय पण 'न पाहे तपांगे ज्ञानि मुळ घर्म । वर्णाश्रमघर्मं शुद्ध वार्णा.' असा ध्यानाला विनी आवडताना घाने विठ्ठलाने केलेले वर्णन अनिगय बहारीचे आहे. ते मुळानच गंतून यावावे.

भक्तीच्या क्षेत्रात वर्णाश्रम नाहीत

तीर्थयात्रेनंतर केलेले मावंदे व त्यातून निर्माण झालेला हा प्रायश्चित्ताचा प्रसंग अनेक दृष्टींनी महत्त्वाचा आहे. भक्तिप्रेमाचे सर्वश्रेष्ठत्व व भक्तांचे परमेश्वर-प्रियत्व हे त्यातील मुख्य प्रविष्टाच होय. त्याच्याच अनुपगाने इतर काही गोष्टीवरही महत्त्वाचा प्राप्ति पडतो. मावंदागाठी आलेल्या ब्राम्हणांचा कर्मठपणा आणि अहंकार, त्यांची भेदबुद्धी आणि जातिकुळाचा अभिमान यांचा त्यात वारंवार उल्लेख आलेला आहे. असा ब्राम्हणांना 'त्या कंचे चरण प्राप्त तुमचे' असे म्हणून रुक्मिणीने त्यांना परमेश्वर प्राप्त होऊ शकत नाही हेच मुचविले आहे. पण एवढ्याने संपले असे नाही. या ब्राम्हणांचा 'वर्णाश्रमावरचे धोलिले जे घर्म । ते ते विहित कर्म आचरावे' असा धाप्रह होता. त्यांच्या मनाचे समाधान व्हावे म्हणून विठ्ठलाने प्रायश्चित्त घेण्याचे नाटक करून वर्णाश्रमधर्माला मान दिल्यासारखे दाखवले हे खरे; पण रुक्मिणीच्या म्हणण्याप्रमाणे पाहिले तर त्याने हे प्रायश्चित्ताचे नाटक फक्त भक्तप्रेमामुळे केले, मनापामून नाही. त्याचे अंतःकरण त्याच्या कृतीत व्यक्त झाले आहे आणि ही कृती काय मुचवते? हेच नाही का, की भक्तीच्या क्षेत्रात जातिकुळाची परमेश्वर पर्वा करीत नाही. आपला भक्त कोणत्याही जातीतला असला तरी तो त्याला बघ वाटतो त्याच्यावरोबर भोजन करणे, इतकेच नाही तर त्याचे उच्छिष्ट भक्षण करणे देखील त्याला आवडते. हे करणे कदाचित वर्णाश्रम-धर्माविरुद्ध असेल, नव्हे, आहे असे गृहीत धरले तरी परमेश्वर तेही करतो. याचा अर्थच हा की भक्तीच्या क्षेत्रात त्याला वर्णाश्रमधर्म मुळीच मान्य नाहीत.

सहभोजनाचा दुसरा प्रसंग

आणि ही गोष्ट आपल्या कृतीने अधिक स्पष्ट करण्यासाठीच की काय, पण चंद्रमागेवर केलेला संकल्प पूर्ण करण्याच्या निमित्ताने विठ्ठलाने शेवट्यासी ब्राम्हणांना पुन्हा भोजनाला बोलावले. यात 'पुढती कौतुक करणे तुजलागी' हाच विठ्ठलाचा हेतू आहे, हे नामदेवाने ओळखले होते. रुक्मिणीलादेखील 'आजिचे कौतुक पहा अभिनव' असे ते आरंभी म्हणाले. विठ्ठलाने केलेले हे कौतुक कोणते? रुक्मिणीला त्यांनी ते आपीच सांगितले की 'अवघे सतजन आमुचे सांगाती । जेवू एका पक्की सरीसे आम्ही.' सर्व भक्त, मग ते कोणीही असोत, कोणत्याही जातीचे

असोत, सारखेच आहेत. आम्ही सर्वजण मिळून आज एका पंगतीत जेवू. अनेक जातीच्या लोकांनी एका पंगतीत जेवणे हे वर्णाश्रमाविरुद्ध होते, आणि तरीही विठ्ठलाला तो सोहळा क्षेत्रस्य ब्राम्हणांना दाखवायचा होता. यातला हेतू आता पुन्हा स्पष्ट करायला पाहिजे असे नाही. आमंत्रणाप्रमाणे क्षेत्रस्य ब्राम्हण आले, त्यांनी भोजन केले आणि नंतर मग संतांची पंगत बसली. तिच्यात कोण कोण होते ? निवृत्ती, ज्ञानदेव, सोपान, सावता माळी, जयमित्र, असद सुदामा, नरहरी सोनार हे तर होतेच, पण शिवाय चोखा आणि बंका महार, गोरा कुमार हेही होते. म्हणजे महार, कुमार, सोनार, माळी, ब्राम्हण वगैरे सर्व जातीचे भक्त एका पंगतीत होते. विठ्ठलाने त्या सर्वांची पूजा केली, त्याच्या गळ्यात तुळसीमाळा घातल्या आणि मग सर्वांना त्याने आपल्या हाताने जेवू घातले. 'सकळा मुखी कवळ देतसें निजकरे । उच्छिष्ट पीतांबरे सावरी तो ' हा पंगतीचा थक्कर पाहताच क्षेत्रस्य ब्राम्हणांचे डोळे उघडले.' त्यांनी ओळखले की, हा यजमान म्हणजे 'पांडुरंग साध.' त्याच्याकडून होत असलेला भक्ताचा आणि भक्तीचा गौरव पाहून त्या ब्राम्हणाचा अहंकार गळाला विठ्ठलाने मग कृष्णावतारीचे आपले रूप धारण केले आणि भक्ताबरोबर प्रेममुखाचा सोहळा अनुभवला, आणि ब्राम्हणांशी गुजगोष्टी करण्याच्या निमित्ताने आपल्या सर्व भक्तांचे कोडकोटुफ केले. ते ऐकून ब्राम्हणांनी म्हटले, 'वेदशास्त्रपठने बाहिर्मुख बने । केली अभिमाने छळण मुद्धी ॥ धिक् ते जाणपण कुळाचेनि अभिमाने । अंतरलो गा तेणे ' आता यापुढे तुझ्या भक्तांची सेवा 'हेच व्रततीर्थ क्रियाकर्म आम्हा.' ब्राम्हणाचे झालेले हे परिवर्तन वेदशास्त्राचे ज्ञान, आतिकुळामिमान, तीर्थ-व्रते इत्यादिकांची निरर्थकताच दाखवत नाही काय ? या सूचित भावार्थावर ज्ञान-देवानांनी ' न लग्ने तीर्थाटन कायाक्लेश आण । न लग्ने अनुष्ठान करणे बहु ॥ न लग्नी सायास करणे उपवास ।' इत्यादी शब्दांत या भक्तिमार्गाचे रहस्य आपल्या तोंडून स्पष्ट केले. तीर्थाटनादिकांच्या निरर्थकतेसंबंधी ज्ञानदेवानांनी काढलेला हा पुनरुद्गार त्याच्या मतात झालेला फरक निःसंदिग्ध रीतीने स्पष्ट करतो. अनेक जातीचे एका पंगतीतील भोजन ज्ञानदेवानांनी पाहिले इतकेच नाही तर त्यात ते स्वतः जेवले, यावरून वर्णविषमताही त्यांनी अमान्य केली हे स्पष्ट होत नाही काय ? या सर्व गोष्टी पटून पंढरपूर येथील क्षेत्रस्य ब्राम्हणांचीही शरणागती दाखवून यांचेही मत-परिवर्तन झालेले स्पष्ट केले आहे सारास, नामदेवांनी तीर्थाटनाविरुद्ध आणि विषमतेविरुद्ध जो वडाचा झेंडा उभारला होता त्यासाठी इतर सर्व शूद्र मंडळी-बरोबर ज्ञानदेवांनी सत आणि पंढरपूरनिवासी ब्राम्हण हेही गोळा झाल्याचे मोठे मनोहर दृश्य तीर्थावळीत नामदेवांनी दाखवले आहे आणि हेच तीर्थावळी प्रकरणाचे रहस्य होय भक्तीचे सर्वश्रेष्ठत्व, भक्तांचे व देवाचे परस्परबाबरील निर्विज प्रेम याच्या पादबंधनीवर चारचौरी पंथातील या दोन सामाजिक जातींचे दिग्दर्शन हळू-वार रीतीने करताना नामदेवांनी मनाचा जो समतोलपणा आणि निराश्रयपणा

दासविला आहे त्याची गोटी बाही विशेष आहे. त्यामुळेच बारकरी पंथाचे नेतृत्व करणाऱ्या नामदेवरायांनी आरंभिलेल्या रुढीमंजक आणि गमताप्रस्थापक कार्याचा परिणामकारक ठसा वाचकाच्या आणि श्रोत्याच्या मनावर उमटतो.

नामदेयांचे उत्तर हिंदुस्थानातील कार्य :

या तीर्थयात्रेच्या प्रसंगावरून नामदेवाच्या आयुष्यातील दुसऱ्या एका प्रसंगावर फार महत्त्वाचा प्रकाश पडतो. ज्ञानदेवांनी तीर्थयात्रा करण्यापूर्वीच 'ज्ञानदेवा' लिहिली होती. त्यामुळे हिंदुस्थानचे भ्रमण करून आलेल्या अनुभवांची ब्रैटक ज्ञानेश्वरीतील तत्वज्ञानाला आहे असे म्हणता येत नाही. नामदेवाच्या वावरीत मात्र तसे नाही. या तीर्थयात्रेन पुष्प जोडण्याचा नामदेवाचा हेतू नव्हता हे तर खरेच. पण या निमित्ताने झालेल्या भ्रमणान त्यांना आपल्या देगाची, विमोपतः उत्तर हिंदुस्थानची एउदर परिस्थिती अवलोकन करता आली. त्यांच्या अवलोकनातून अविधानी हिंदू धर्मावर चालवलेले आक्रमण सुटले असेल हे शक्य वाटत नाही. हे आक्रमण थापवून धरण्याची आवश्यकता त्यांना वाटली असली पाहिजे. आणि त्यामुळेच आपल्या उत्तर आयुष्यात उत्तर हिंदुस्थानातील पंजाब प्रांतात जाऊन त्यांनी आपले धर्मसंस्थापनेचे कार्य केलेले दिसते. आलेल्या अनुभवानून स्फूर्ती घेऊन कार्य करणारे ते कृतिवीर मन होणे. आणि म्हणूनच आपल्या परमप्रिय पंडरपुराचा परित्याग करून त्यांनी आपले उत्तर आयुष्य पंजाबान घालवले. तेथील लोकांना धर्मप्रवण करून इस्लाम धर्माच्या आक्रमणाला थापवून धरले. पंडरपूरच्या विठोबाचे ते अनन्यभक्त असल्यामुळे त्यांनी हीच विठोबाची मक्क्या पंजाबान ग्यावी, यात आश्चर्य नाही. त्याच्या नावाने ठिकठे एक स्वतंत्र पय स्थापन झालेला आहे; आणि तो अजूनही विद्यमान आहे. नामदेवरायांच्या कीर्तीची ती उज्ज्वल पताकाच नव्हे काय ? तेथे असताना त्यांनी काव्यरचनाही केली. तिथ्यातील काही भाग शिखांच्या ग्रंथसाहेबात समाविष्ट करण्यात आलेला आढळतो. याचा अर्थच असा की, नामदेवरायांच्या व्यक्तित्वाची आणि कर्तृत्वाची छाप केवळ तेथील हिंदूवरच नव्हे तर शिखांवरदेखील पडलेली होती. त्याच्या कार्याच्या थोरलीच हे एक उत्तम निदर्शक होय. उत्तर हिंदुस्थानात जाऊन भक्तिसंप्रदायाचा प्रचार करण्याचे त्याचे हे धार्मिक कार्य पाहिले म्हणजे त्यांच्या विद्याल अंतःकरणाची, विस्तृत कर्तव्यक्षेत्राची आणि व्यापक दृष्टीशीलतेची यथार्थ रूपरूपा येते. महाराष्ट्राबाहेर जाऊन मराठी दैवतांची आणि मराठी भाषेची कीर्ती ठिकठे पसरवणारे नामदेव हे पहिलेच सत आहेत. त्यांनी मराठी भाषेची कीर्ती ठिकठे पसरविली; कारण, त्याच्या तेथील वाव्यातून अनेक मराठी शब्द आणि व्याकरणरूपे विसुरलेली आढळतात. त्यांचे हे कार्य नामदेवमाप्रदायाला नव्हे तर अखिल महाराष्ट्राला भूषणमूत होऊन राहिलेले आहे यात शंका नाही. या कार्याचे स्फूर्तिस्थान तीर्थावळीत आहे सहागे वपापूर्वी नाम-

देवराय पंजावात गेले आणि त्यांनी तेथील हिंदूंना त्यांच्या धर्मसंकटात साहाय्य केले. हे राष्ट्रीय एकीकरणाचे कार्य एका महाराष्ट्रीय संताने केले ही किती अभिमानाची गोष्ट आहे ! उत्तर हिंदुस्थानातील जनता धर्मसंकटात अगताना त्यांच्या साहाय्यार्थ महाराष्ट्रीय वीर घावून गेल्याची अनेक उदाहरणे इतिहासात आहेत. त्या वीरांना मार्ग दाखविण्याचे कार्य नामदेवांनी कितीतरी सतके अगोदर करून ठेवले होते. दुर्दैवाने पाकिस्तानच्या निर्मितीमुळे अशाच दुसऱ्या धर्मसंकटात पंजाबातील जनता आज सापडलेली आहे. तेथे झालेल्या अंधिघांच्या आक्रमणामुळे तेथील हीनदीन जनता आज नामदेवरायांच्या पवित्र महाराष्ट्र भूमीकडे घाव घेत आहे. त्यांना याही वेळेला आश्रय देऊन व साहाय्य करून आत्मसात करून घेण्याचे कार्य महाराष्ट्र जनतेने करणे हे तिचे कर्तव्यकर्म नाही काय ? नामदेवरायांच्या नावाची विरूद्ध भिरवणाऱ्या सांप्रदायिकांनी या वावतीत पुढाकार घेणे प्रसंगोचित होईल. जनताजनार्दनाच्या रूपाने महाराष्ट्रातील घराघरातून असलेली विठ्ठलमूर्ती त्यांना आपल्या भक्तिप्रेमाचा अनुभव आणून देईल तर देशाच्या दृष्टीने किती बहार होईल !

तीर्थावळी व वाळक्रीडा

तीर्थावळीतील ही भक्तिप्रेम-रहस्याची पार्श्वभूमी लक्षात घेतली म्हणजे या प्रथातील 'वाळक्रीडे'चे रहस्यही सहज लक्षात येईल. श्रीकृष्णाचे सर्वच चरित्र आणि विशेषतः त्याची वाळक्रीडा भवतीचे श्रेष्ठत्व ठकलून दाखविणारी आहे. भक्तांची छळणा करणाऱ्या अन्नभक्ताचा नाश करून गोपगोपीता त्याने आपले प्रेम मुक्तहस्ताने वाटले. त्याची अनेक उदाहरणे वाळक्रीडेत आहेत. या दोन्ही प्रकरणात देवभक्ताचे प्रेम अत्यंत सरसतेने वर्णिलेले आढळते. इतकेच नाही तर सूक्ष्म दृष्टीने पाहिल्यास त्यात साम्यविरोधाची मोठी सुंदर चित्रे पाहावयास सापडतात. 'तीर्थावळी'त तीर्थक्षेत्रादी व्रतांची अनावश्यकता सांगितलेली आहे, तर 'वाळक्रीडे'त चंपापष्टी, संकष्टचतुर्थी इत्यादी व्रतांचा श्रीकृष्णाने आपल्या कृतींनी उपहास केलेला आहे. नामदेवादी भक्तांवरील विठोवाच्या निरतिशय प्रेमाचा देखावा 'तीर्थावळी'त आढळतो, तर गोपगोपिकांवरील श्रीकृष्णाच्या अव्याज प्रेमाचे दर्शन 'वाळक्रीडे'त पडते. भक्तावर प्रेम करताना विठोवा 'न पाहे तयाचे जाती कुळ धर्म । वर्णाश्रम धर्म शुद्ध बाणी', तर गोपबालकाबरोबर खेळताना श्रीकृष्णही 'विचारिता याति कुळ अमंगळ । न विचारी काळ वेळ धावे.' ज्ञानदेव नामदेवाना घेऊन गेल्यामुळे विरहात विठ्ठलाचे दर्शन 'तीर्थावळी'त घडते, तर अक्रूराबरोबर रात असताना गोपगोपिकांच्या विरहाने दुःखी झालेल्या श्रीकृष्णाचे दर्शन 'वाळक्रीडे'त होते. पहिलीत विठ्ठलाच्या वियोगाने तळमळणारा नामदेव भक्त पाहावयास सापडतो, तर दुसरीत श्रीकृष्णाच्या विरहाने प्राण पाखडणाऱ्या गोपी दिसतात. आपल्या भक्ताचे दुःख नवारण्यासाठी विठोवाने ज्ञानदेवाला सांगितलेले असते, तर 'जीवनावीण मत्स्य

तैसे 'तळमळणाऱ्या गोपगोपीच्या शांतवनासाठी श्रीगृष्णाने उद्धवाला पाठवलेले आहे. माराग, या दोन्ही प्रकरणात देवभक्तांच्या परस्परवरील प्रेमाग्रावर उचल-यळणाऱ्या भावलहरीविरोवर याचकाचे अंतःकरण एवमारगे आदोलन पावन राहते. आघोच प्रसंग रमाळ आणि त्यात नामदेवासारगा प्रेमळ आणि आर्त भक्त त्याचे वर्णन करणारा, तेव्हा भक्तिमावाची काव्यगंगा दुयडी वाहू लागल्याम आदचय नाही. या गंगेचे पुण्यपावन जल वाचकापर्यंत आणून पोचवण्याचे, इतकेच नव्हे तर त्याची गोडी चाखविण्याचे श्रेय ह. भ. प. मुबंध यांच्यामारह्या भक्तिसाप्रदायात मुरलेल्या रसिक व विद्वान वारकऱ्याला आहे. त्याच्या या पवित्र कार्याबद्दल त्याना शतनः घन्यवाद देऊन त्याचे आभार मानणे हे आपले कर्तव्य नाही काय ?

कै. लाड व तुकाराम

मुप्रसिद्ध* मराठी साहित्यिक कै. लाड याच्या स्मारकाप्रीत्यर्थ होणाऱ्या या व्याख्यानमालेतील आजचा माझा विषय एका दृष्टीने अधिक जवळचा आहे. कारण तुकाराम हा लाडांचा विशेष लाडका कवी होता. सात-आठ वर्षांपूर्वी तुकारामाच्या त्रिशतसांवत्सरिक उत्सवाच्या प्रसंगी तुकारामवाद्यांच्या अभंगाची सरकारी गाथा पुन्हा छापून प्रसिद्ध करण्यात आली ती, परवा माननीय मुख्य मंत्री श्री. यशवंतराव चव्हाण यांनी सांगितल्याप्रमाणे, लाडांच्या स्फूर्तीने, प्रेरणेने व त्यांच्याच संपादकत्वाखाली. या पुनर्मुद्रित संहितेला 'तुकारामांचे चरित्र, काव्य, शिकवणूक व अभ्यास याची सांगोपांग चर्चा करणारा एक प्रबंध' जोडला जायचा होता. पण विस्तार व विलंब फार होऊ नये म्हणून त्या वेळी जोडायचा राहिलेला तो प्रबंध गेल्याच वर्षी स्वतंत्र पुस्तकाच्या स्वरूपात प्रसिद्ध झाला. दुर्दैवाने या प्रबंधाचा केवळ पूर्वार्ध प्रसिद्ध होऊ शकला आणि तोही श्री. लाडांच्या आकस्मिक मृत्यूनंतर ! श्री. लाड यांनी लिहिलेला तुकारामचरित्राचा हा पूर्वार्ध पाहिला म्हणजे उत्तरार्ध त्याच्या लेखणीतून लिहावयाचा राहून गेल्याबद्दल राहून राहून हळूहळू वाटते. तुकारामाच्या अभंगात लाड किती रगून गेले होते याची साक्ष या चरित्राच्या ओळी-ओळीतून मिळते. त्यांची चिकित्सक बुद्धी, त्यांची रसिकता, चरित्रनायकाशी झालेली त्यांची समरसता, तुकारामाच्या बोलाभागील अवलोकण्या खुणा हुडकून काढण्याचे त्याचे सामर्थ्य यांची ओळख जसजशी अधिक होत जाते तसतशी त्याच्या अकाली निधनाने झालेल्या मराठी साहित्याच्या हानीबद्दलची हळूहळू अधिक वाढत जाते.

तुकारामांचे वाङ्मय

पुनर्मुद्रित सरकारी गाथेच्या प्रस्तावनेत लाडानी लिहिले आहे की, 'सर्व राजगी व सार्वजनिक संग्रहात असलेली हस्तलिखित तपासून, सख्या, क्रम व पाठ निश्चित करून पागारकरांनी अपेक्षा केव्हाप्रमाणे सर्वजनमान्य होईल असा एक नवीन गाथा परंपरेच्या व संशोधनाच्या अशा दुहेरी दृष्टीने तयार झाला पाहिजे.'

* या लेखातील अभंगांचे संदर्भ कै. पु. सं. लाड यांनी संग्रहितल्या व मुंबई सरकारने प्रकाशितल्या "तुकारामांचे अभंग" (दुसरी आवृत्ती, १९५०) या पुस्तकातून घेतले आहेत.

त्याचे हे म्हणणे अगदी ययायं आहे. कारण असे को, तुकारामाच्या समग्र साहित्याचा विचार करीत असताना त्याचे स्फुट अमंग तेवढेच आपल्या डोळ्यांमोर उभे राहतात. याशिवाय त्यांची काही इतर रचना असेल ही कल्पनाही मनात येत नाही. पण गाय्यानील अमंगाध्यतिरिक्त तुकारामांची इतरही रचना आहे. तीत त्यांनी केलेला भगवद्गीतेचा अमंगात्मक अनुवाद अथवा मंत्रगीता महत्त्वाची होय. या गीतानुवादाकडे अभ्यासकाचे पुन्हा लक्ष वेधण्याचे महत्त्वाचे कार्य थो. वा. सी. बेंद्रे यांनी केलेले आहे. ड. म. १९५० मध्ये त्यांनी या ग्रंथाची एक अधिकृत मंहिता छापून प्रसिद्ध केली. प्रस्तुत गीतानुवाद दुसऱ्या कोणा तुकारामाचा नसून तो देहूकर तुकारामांचाच आहे हे त्यांनी सप्रमाण मांडलेले आहे. कै. लाड यांना हे मत मान्य असल्याचे त्यांच्या तुकारामचरित्रावरून दिसून येते. (पृ. १५, ५६, १०३). या गीतानुवादाव्यतिरिक्त थो. रा. म. आढवले यांना उपलब्ध झालेले 'भानुदासचरित्र' आणि कै. दा. कै. ओक यांनी उजेडात आणलेले 'मुदामचरित्र' (ना. इ. सं. मं. प्रामाणिक वर्ष २३, २४) याचाही अंतर्भाव तुकारामांच्या गाय्यान व्हावयास पाहिजे. याशिवाय तुकारामांची आणखीही रचना निरनिराळ्या वाढानून वितुरलेली असण्याचा संभव आहे. ती एकात्रित करून गाय्याची अधिकृत मंहिता तयार व्हावी व तिच्या आधारे तुकारामाच्या व्यक्तित्वाचे व कवित्वाचे अध्ययन आणि विवेचन व्हावे हे कुणालाही मान्य होईल.

वाङ्मय व व्यक्तित्व

कदाचित, आपण यावर मला प्रश्न विचाराल की, तुकारामाच्या व्यक्तित्वाच्या विवेचनात या अध्ययनाने काही विशेष फरक पडणार आहे काय ? कारण, आज उपलब्ध असलेल्या सुमारे साडेचार, पाच हजार अममयातूनच तुकारामाचे व्यक्तित्व इतके उठावदार व सुस्पष्ट रीतीने आविष्कृत झालेले आहे की या नवीन साहित्याच्या साह्याने त्यात फरक पडण्याचा संभव नाही. तुकारामाचा हा गीतानुवाद बहिर्मुख दृष्टीने केलेला असल्यामुळे तुकारामाच्या व्यक्तित्वावर त्यामुळे प्रकाश तो काय पडणार ? आपली धारणा खरोखरच अशी असेल तर तो बरोबर नाही. गीतानुवाद तुकोवानी बहिर्मुख दृष्टीने केलेला आहे हे खरे, पण त्यामुळे त्याच्या ग्रंथाध्ययनावर व ग्रंथाध्ययनपद्धतीवर प्रकाश पडत नाही काय ? भावार्थ समजावून घेण्यापुरते तरी संस्कृतचे त्यांना ज्ञान होते हे यावरून प्रत्यक्षात येत नाही काय ? मूळ ग्रंथ आत्मसात करून घेण्याच्या दृष्टीने त्याचा भावानुवाद करण्याचा प्रयत्न करणे ही अध्ययनाची पद्धती हा गीतानुवाद लक्षान घेतला म्हणजे स्पष्टपणे दिसून येते. तुकाराम म्हटला म्हणजे एक अशिक्षित खेडवळ माणूस, त्याच्या काव्यात जर काही संस्कृत सुभाषितादिकाचे प्रतिबिंब पडलेले असेल तर तो केवळ त्याच्या कानावरून गेलेल्या अशा सुभाषिताचा परिणाम होय, त्याचा त्याच्या संस्कृता-

ध्ययनाशी काही संबंध पोचत नाही असा जो एक समज रुढ आहे तो, मला वाटते, हा गीतानुवाद लक्षात घेतला म्हणजे नाहीसा होऊ शकेल. इतर पंडितांप्रमाणे तुकोवानी संस्कृतचे 'पद्धतशीर' अध्ययन केले होते असे मला म्हणायचे नाही. तथापी, काही मूळ संस्कृत ग्रंथांशी त्यांनी परिचय करून घेतला होता असे मात्र निश्चितपणे म्हणता येईल. कदाचित गीताभागवतावरील ज्ञानदेव-एकनाथाच्या टीकांच्या साहाय्याने त्यांनी हा परिचय करून घेतला असेल. हा गीतानुवाद म्हणजे तुकारामांचा अभंगरचनेतील आरंभीचा ओनामा होय, असेही मला वाटते. कारण ही रचना अभंगरचनातील ममकसाधनेसाठी काही ठिकाणी अवघडल्यासारखी भासते. तथापी तुकोवाच्या मुखातून पुढे सवणाऱ्या प्रासादिक वाणीचा प्रत्यय मात्र यात अनेक ठिकाणी येतो.

चरित्राचा मागोवा : याति वंश—

वस्तुतः तुकाराम आणि तुकारामांचे अभंग यांत मुळीच भेद नाही. हे सर्व अभंग आत्मपर आहेत. मराठी साहित्यातील तो उत्कृष्ट भावगीते आहेत. कवी आणि त्याची कविता ही किती एकरूप असू शकतात याची ही बोलकी उदाहरणे आहेत. तुकारामांचे लौकिक व अलौकिक भावजीवन त्यांत उत्कटपणे प्रतिबिंबित झालेले आहे. नामदेवाशिवाय मराठीतील दुसऱ्या कोणत्याही कवीच्या काव्यात कवीची आणि त्याच्या काव्याची इतकी एकरूपता आढळत नाही. आणि म्हणून खऱ्या तुकारामाशी आपणाला ओळख करून घ्यायचा असेल तर त्याच्या अभंगांकडेच वळले पाहिजे. तुकारामांनी आत्मचरित्रपर असे काही अभंग लिहिलेले असले तरी तेवढ्यातच त्यांचे चरित्र सामायले आहे असे नाही. आपल्या प्रत्येक अभंगातून ते जणू आपले चरित्रच सांगत आहेत असा प्रत्यय येतो. त्यांच्या मनःसागरावर वेळो-वेळी उठलेले विचाराचे आणि विकाराचे तरंग म्हणजे हे अभंग होत. त्यातून त्यांच्या जीवनाचे व व्यक्तित्वाचे उत्कृष्ट दर्शन घडते. विठ्ठलमठत विश्वंभराच्या शुद्ध बीजा-तून निर्माण झालेल्या वंशवृक्षाला लागलेले रसाळ व गोमटे फळ म्हणजे तुकाराम होय.

तुकारामाच्या वर्णाविषयी व जातीविषयी विद्वानांत वाद आहे. शास्त्रात वैद्यांना जलदिव्य सांगितले आहे. त्यामुळे तुकारामाला आपले अभंग नदीत चुटवावे लागले. या विचारमरणीला पोरक म्हणून श्री. बेंद्रे तुकोवानी वैश्य वाणी ठरविताना, पण तुकोवा वर्णाने वैश्य अर्थात द्विज असले तर शास्त्रनियमाप्रमाणे संस्कृत प्रयावर टीका लिहिण्याबद्दल त्यांना कोणतेही दिव्य करण्याची आवश्यकताच नव्हती. तुकोवांनी 'याति शूद्र वंश' (१३३३) 'शूद्र वंशी जन्मली । म्हणोनि दमे मोकलिलो' (२७६६) असे स्वतः स्वच्छ म्हटले आहे. आपण जातीने कुणबी आहोत याचाही त्यांनी स्पष्ट निर्देश केला आहे. 'बरा कुणबी केली । नाही तरि दमेचि असतो

मेलो ' (३२०), 'तुला कुणवियाचा नेणे वास्तवमत ' (४३९२) इत्यादी चरणां-
घरून हे दिमून येईल. रस्य म्हणजे वाण्याचा व्यवसाय ते करीत होते, एवढेच !
त्यांच्या घरात शेतीमानी होती, पूर्वीपासून चालत आलेली महाजनकीची वृत्ती
होती, आणि सावकारीही होती. अर्थात तुकोबांचे घराणे चांगले गुप्तगमूदीने संपन्न
होते.

तुकारामांचा संसार

बोल्होवा आणि कनवाई या प्रेमळ मानापित्याच्या छत्रछायेखाली तुकारामांचे
बालपण अत्यंत आनंदात गेले अमळे पाहिजे. पितापुत्र, मायलेक याच्या वास्तव्याचे
अनेक उद्गार त्याच्या अभंगांत गापडतात याचे कारण हेच होय. तुकोबांची पहिली
पत्नी दमेरूरी असल्यामुळे बोल्होवांनी अवलाई उर्फ जिजाई नावाच्या एका श्रीमं-
ताच्या मुलीबरोबर त्यांचे दुमरे लग्न लावून दिले होते. असा सुवासमाधानाच्या सगा-
रातही परंपराप्राप्त संस्कारांमुळे तुकोबा विठ्ठलाची भक्ती करीत. त्यांचे बडाल
बंधू साबाजी यांनी वडिलांच्या संसाराचा भार उचलण्याचे साफ नाकारल्यामुळे
तो बोजा तुकोबावर अकाली येऊन पडला. ते शेती, दुकानदारी व सावकारी करू
लागले. त्यांची मानमांभना वाढू लागली. पण लीफरच त्यांच्या संसाराची चक्रे
उलटी फिरू लागली. सुवासमाधानाचा मगार त्यांच्याकडून सुरळीतपणे सावरला
जात असताना त्यांचे बडाल एकाएकी वारले या दुखातून ते बाहेर पडतात न
पडतात तोच त्यांना आपल्या आईचे मरण पाहावे लागले. सकटे मायला लागली
म्हणजे ती कवी एकेकटी येत नाहीत, आपल्याबरोबर दुखांची परबड घेऊन
येतात. तुकोबांना याचा चांगलाच अनुभव आला. आईवडिलांच्या मृत्यूनंतर बडाल
बंधू साबाजी याची पत्नी मृत्युमुखी पडली आणि त्यामुळे हातात आधीच तुळशीपत्र
घेऊन बसलेला साबाजी घर सोडून तीर्थाटनाला निघून गेला. एका मागून एक
आलेल्या या सकटपरंपरेने तुकोबांना केवढे दुःख झाले असेल याची कल्पनाच केलेली
वरी ! असाही स्थितीत त्यांनी संसाराचे गाडे सुरळीतपणे हाकण्याचा प्रयत्न केला.
पण आता काळच फिरला होता, त्याला तुकोबा तरी काय करणार ! देशान सर्वत्र
दुष्काळ पडला. त्यामुळे दुकानावरील देणेपेणे थांबले. जबळचे ' सहज सरले, होते
काही । द्रव्य घोडे बहु तेही ' (१३३४). कुळानीही पैसे बुडविले. पण सावकार
मात्र दारी घरणे घरून वसले दिवाळे निघालेल्या तुकोबांना मानाचे जिणे जगणे
अशक्य झाले. दुष्काळ इतका भीषण होता की, तुकोबासारख्या बतनदार महाजन
सावकाराच्या घरातील माणसानाही अन्न खायला मिळेना. त्याची पहिली पत्नी रत्नमाई
या दुष्काळात 'अन्न अन्न करिता मेली ' (१३३३) व तिच्या पोटी आलेल्या एकुलत्या
एका कोवळ्या मुलानेही तोच मार्ग स्वीकारला. या बऱ्याघाताने तुकोबाचे जीवन हाद-
रून गेले. 'होते गाठी ते सरले येता । आणीक माथा ऋण जाले' (१२०७) तेव्हा 'बिच-

साय ' करण्याचा त्यानी प्रयत्न केला. पण प्रामाणिक व्यापार करणाऱ्या तुकोबांना त्यात तूट आली. त्यामुळे गावकऱ्यांनी त्यांची निर्मत्संता चालविली. कंकशा जिजा-ईनेही त्यांना घालून पाडून बोलायला कमी केले नाही. या विटंबनेमुळे पापाणालाही पाप्मर फुटतील असे तीव्र दुःख होऊन लाजेने 'तोंड न दासवे जना' (१३३४) असे तुकोबांना झाले.

विठ्ठलाकडे ओढ : साधकावस्था

संसारातील सर्व सुखे रसिकतेने उपभोगलेल्या तुकोबांना या चार-पाच वर्षांत दारिद्र्याच्या दुःखाचा, संसाराच्या असास्तेचा, सुखाच्या सोवत्यांच्या स्वार्थाचा व उदासीनतेचा मोठा विलक्षण अनुभव आला. त्यामुळे त्याचे आंतर जीवन ढवळून निघाले. संसार-दुःखाच्या तीव्र तापाने त्याच्या अंतःकरणाची भूमी भाजून निघाली. ती सात करण्याकरिता ते आपल्या कुलदैवताकडे-विठ्ठलाकडे-घळले. भाजलेल्या अंतःकरणाच्या भूमीवर थड्डेचे पाणी शिंपडले जाताच आत कुठेतरी खोल भागात पडून असलेल्या मक्तीच्या व कवित्वाच्या बीजांना अंकूर फुटू लागले. ईश्वराजवळ आळवणी, आत्मनिवेदन, आत्मपरीक्षण इत्यादी स्वरूपात त्यांची अभंगवाणी प्रकट होऊ लागली. 'तोंड न दासवे जना' म्हणून आरंभी 'गिरे सादी भरे राना' (१३३४) रानावनात जाऊन वृक्षवल्लीरीच्या सहवासात ते विठ्ठलचिंतन करीत. पुढे आपल्या घराजवळील देवाचे देऊळ दुस्त करून तेथे ते भजन करू लागले. पूर्वी ते एकादशी करीत, कीर्तनेही ऐकत; पण 'नव्हते अम्यासी चित्त आधी' (१३३३); आता ते इतराच्या कीर्तनात 'गाती पुढे त्यांचे' (१३३३) घपद घरू लागले. भगवद्गीता, शानेश्वरी, नामदेवांचे अभंग, नाथभागवत, कविराचे दोहे यांचे त्यांनी अध्ययन चालविले. त्यातील काही रचना मुखोद्गत केली, आणि मग ते स्वतःच कीर्तनाला उभे राहू लागले. कीर्तनाने ते स्वतःचे देहमान विसरत. आनंदाच्या त्या भविकल्प समाधीत त्यांच्या भावोत्कट हृदयातून उसळून बाहेर पडलेल्या अभंगांच्या गंगाप्रवाहात पोते रंथून जात. कीर्तनमक्तीबरोबरच तुकोबांनी 'संताचे सेविले तीर्थ पायवणी' (१३३३), शरीर कष्टवून यथाशक्ती परोपकार केला. एके दिवशी स्वप्नात सद्गुरू बाबाजी चैतन्याचा त्यांना साक्षात्कार झाला. त्यांनी तुकाकामाना स्मरणार्थ तुळशीमाळा जपण्याचे सांगून 'रामकृष्ण हरी' हा आवडीचा सोपा मंत्र दिला. गुरुपदेशाप्रमाणे नामचिंतन व नामस्मरण चालू असतानाच एके दिवशी 'नामदेवे केले स्वप्नामाजी जामे । सवे पांडुरंगे येऊनिया । सांगितले काम करावे कवित्व' (१३२०). अशा रीतीने पांडुरंगाने प्रेरणा केल्यामुळे तुकोबांच्या काव्यरचनेला विशेष बहर येऊ लागला. त्याची माघना चालूच होती. विठ्ठलाची प्राप्ती करून घेण्यासाठी नाना रीतींनी ते त्याची करणा झाले. 'नयमारतावे तापलो मी देवा । करिता या सेवा वृद्धाची ॥

म्हणुनी तुझे आठविले पाय । ये चो माझे माय पाडुरंगे ' (११) असा आर्त वाणीने ते पांडुरंगाचा घावा फोकरू लागले. 'कन्या सामुन्यासि जाये । माये परतानी पाहे' (२६६) तशी त्यांची अवस्था होऊन विठ्ठलदर्शनासाठी 'जीवना-येगळ्या मासोळी' प्रमाणे ते तळमळू लागले. कधी 'पाडुरंगे पाडुरंगे । माझे गंगे माउलिये ॥ पान्हा घाली प्रेमघारा । पूर खीरा लोटो दे' (२४५४) म्हणून पाडुरंगाला मातृभावाने आळवू लागले; तर कधी 'कृपाळू सज्जन तुम्ही संतजन । हेची कृपादान तुमचे मज ॥ आठवण तुम्ही घावी पांडुरंगा । कीव माझी सागा काकुलती' (२२५६) म्हणून भीड घालण्यासाठी संतांना सांगू लागले. कधी 'काय देह घालू करवती कमरी । टाकू या भितरी अग्नीमाजी' (८५८) अशी जीव देण्याची भीती ते घालू लागले; तरीही परमेश्वर दर्शन देत नाहीसे पाहून 'करुनि चाहाडी । अवधी बुडवीन जोडी ॥ जरि तू होऊनि उदास । माझी बुडविशी आस' (१९२९) या शब्दात ईश्वराच्या निष्ठुरतेचा डांगोरा पिटण्याचा धाक घालून ते त्याच्याशी भांडू लागले. पोटातील आर्ततेमुळे तर कधी कधी 'निलागिरा तुज नाही मातो कुळ । चोरटा सिद्ध ठावा जना ॥ खासी घोंडे माती जीव जंत झाडे । एकले उभडे परदेसी ॥ लटिका तू मागे वळतांती ठावा । आले अनुमवा माझ्या तें ही ॥ तुका म्हणे मज खवळिले भाडा । आता घोर तोंडा न घरवे' (२२४८) अशा शिष्या देण्यापर्यंत त्याची मजल जाई. आपल्या पोटातडिकेचाही उपयोग होत नाही हे पाहून 'माझे लेखी देव मेला । असो त्याला असेल' (२३४९) असा उपहास करण्यालाही त्यांनी कमी केले नाही.

तुकारामांचे आत्मपरीक्षण

अशा या साधनावस्थेत कठोर आत्मपरीक्षणाने चित्त शुद्ध करून आपली योग्यता तुकोवा बाढवीत होते. आपल्या आयुष्याच्या उत्तरार्धात त्यांनी इतरावर हत्यार धरले; ९९ ती पात्रता प्राप्त करून घेण्यासाठी साधकावस्थेत त्यांनी स्वतःवर हत्यार उपसले होते. तुकोवासारखा कठोर आत्मपरीक्षक दुसरा क्वचितच आढळेल 'मी तो सर्वमावे अनधिकारी । होइल कैसी परी नेणो देवा' (७०३); 'माझे मज कळो येती अवगुण' (२८६१) अशी जाणीव त्यांना सदैव होती व 'लक्ष्मीमदे माते घडले महा दोष'—ते कोणते? तर 'निंदा द्वेष घात विश्वासी व्यभिचार' (२८३५). अशा रीतीने आपल्या पूर्वयुष्यातील अवगुणांचा व पातकांचा कवलीजबाब देऊन ते प्रामादित्त करीत. कारण 'अनुतापे दोष । जाय न लागता निमिष' (७३०). या अवगुणांचे मूळ कारण कोणते? तुकोवाच सांगतात : 'मन माझे चपळ न राहे निश्चळ । घडी एकी पळ स्थिर नाही' (१७३७). या अनावर मनामुळे 'इंद्रियाची दिने । आम्ही केलो नारायणे' (२४९५); 'काय करू आता या मना । न संडी विषयाची वासना ॥ प्रायिता हो राहेना ।

आदरे पतना नैक पाहे' (४०५३). यातून सुटण्यासाठी मनाला ते वारंवार उपदेश करीत. 'नको नको मना गुंतू भाषाजाली । काळ आला जवळी प्राप्ता-वया' (२८०८); 'फणितखोरा मना किती तुज सांगो । नको कोणा लागो मागे मागे ॥ स्नेहवादे दुःख जडलेसे अंगी । निष्ठुर हे जगी प्रेमसुप्त ॥ निंदा-स्तुती कोणी करो दयाभाषा । न घरो चाड या सुखदुःखे' (९९६). अशा स्थितीत विठ्ठलाच्या ठिकाणी आपल्या मनाचा लय करून त्यांनी त्याला व इंद्रियांना जिकण्याचा प्रयत्न केला. या प्रयत्नात 'लोकलाज' आडवी येत असे. लाजेला त्यांनी वारंवार विनंती करावी की, 'नको येऊ लाजे होय तू परतो । मजो दे धीपती सखा माझा ॥ तुझे संगतीने मोठा जाला घात । जालो मी अकित दुर्जनाचा' (४३१९). कधी देहाचा व मीपणाचा अहंकार बळावत असे. 'माझिया मीपणावर पडो पाषाण । जळो हे भूषण नाम माझे' (२८३५). हे साधावे म्हणून 'हाती घेऊनिया काठी । तुका लागला कळिवरा पाठी' (१४०३). आपला अहंकार भट्ट करण्याचाही ते प्रयत्न करीत. त्यांनी 'त्रिपा-पुनचंपू । यांचा तोडिला संबंधू' (१३३४). आणि एकांत सेवन करून विठ्ठल-चित्तनाते मन व इंद्रिये ताब्यात आणली. पूर्वीची संसारदुःखे आपल्या पारमार्थिक कल्याणासाठी होती असा त्यांना अनुभव आला. 'बाईल मेली मुक्त जाली । देवे माया सोडविली ॥ पोर मेले घरे जाले । देवे मायाविरहित केले ॥ मत्ता मेली मज देखता । तुका म्हणे हारली जिता' (७७८) असे तुकोबांनी म्हटले ते याचमुळे. त्यांच्या 'घरीराचा भाव प्रेररूप' होऊन त्याने 'लक्षिवेला ठाव हमशानीचा.' त्यामुळे 'रडती रात्रंदिवस कामक्रोधमाया । म्हणती हायहाया यमवर्म' (२९९८)

कवित्वाला विरोध : निश्चक्र

ईश्वरप्राप्तीसाठी ही साधना चालू असतानाच तुकोबांच्या स्वयंपूर्ण कवित्वाची वेळ बहरत होती. भगवद्गीतेच्या अनुवादाचे काम ते याच काळात करीत असावेत असे दिसते. त्यांच्या या काव्याची त्यांच्याच कीर्तनादिकातून प्रसिद्धी होताच पंडित पंडित तुकारामाविषय खबळले. धूर्तवंशातील या कुणव्याने कवित्व करावे, गीते-सारख्या संस्कृत ग्रंथावर भाष्य लिहावे, आणि 'वेदाचा तो अर्थ आम्हांसीच ठावा । येरांनी वाह्या मार माया' (२२६९). असा आत्मविश्वासाने वेदांचे रहस्य चार-चोषात सांगत सुटावे म्हणजे केवढा अधर्म ! त्यांनी याविषय एकच बाहूर माजवले. त्या अभंगांचा त्यांनी निषेध केला. यमपंडितांनी या अपरायाचा न्यायनिवाडा करण्याचे सौम करून तुकोबांना आपले कवित्व पाण्यात बुडविण्याचा आदेश दिला. ब्रम्हवृंदाच्या निवाड्यामुळे गावातील लोकही तुकोबावर रागावले. तेव्हा तुकोबांना असे झाले की, 'आता काय सावे कोणीकडे जावे । गावात राहावे कोण्या वळे ॥ कोरला पाटील ये गावीच्या लोका । आता मज प्रिया कोण घाली ?' (३८८१).

तुकोवांनी अनंगाच्या बऱ्या इंद्रायणीच्या डोहात बुडवल्या त्या वेळेला झालेली त्यांच्या मनाची तगमग कोण वर्णन करू शकेल ? पांडुरंगाच्या आज्ञेने आणि अनुज्ञेने केलेले कवित्व बुडविण्याची पाळी याची याभारता अन्याय तो कोणता ? आणि पांडुरंग हा अन्याय म्हणू नका बरोत आहे ? तुकोवांनी इंद्रायणीच्या वाठावर वगून 'मत्स्याग्रह' मुरू केला, भूवतहान विसरून परमेश्वराची अखंड आळवणी चालविली. तेरा दिवस उलटले तरी काही नाही ! तेव्हा त्यांनी विठोवाला निर्वाणीने वज्रावले की,
 'तेरा दिवस जाले निश्चक्र करिना । न पवसी अनंता मायबापा ॥
 पापाणांची खोळ घेवनि बैसलासी । काम हूपीकेशी जाले तुज ॥
 तुजवरी आता प्राण मो त्यजीन । हत्या भी घालीन पांडुरंगा ॥
 फार विठावाई घरिली तुशी आस । करीन जीवा नास पांडुरंगा ॥
 तुका म्हणे आता मांडिले निर्वाण । प्राण हा सांडीन चंद्रनाग ॥' (२४९३)

पांडुरंगाचा साक्षात्कार

तेरा दिवसांच्या या निश्चक्रानंतर मात्र पांडुरंगाचे दर्शन होऊन इंद्रायणीमध्ये बुडविलेल्या अनंगाच्या बऱ्या अपदी कोरड्या वर आल्या. 'चुकी जाली एकवेळा मजपासूनि बाह्याळा । उभे करोनिवा जळामाजी बऱ्या राखिल्या' (२२४३). असे प्रत्यक्ष त्यांनीच सांगितले आहे. परमेश्वराच्या दर्शनाचा हा आनंद-

'मुखाचे ओतले । दिसे श्रीमुख चांगले ॥

मने घरिला अमिळ्यास । मिठी घातली पायास ॥

होता दृष्टादृष्टी । ताप गेला उदाउठी ॥

तुका म्हणे जाला । लाभे लाभ दुणावला ॥' (२०१९)

या शब्दांत तुकोवांनी वर्णन केला आहे. पांडुरंगाच्या सगुण दर्शनानंतर तर त्याचा भक्तीचा उमाळा अधिकच वाडला. 'होते बहुत हे दिवस मानसी । आज नवस हे पळले नवसी ॥ व्हावी भेटी ते जाली गोविंदासी । आता सेवा करीन निश्चयेसी पो' (३७६). असे पांडुरंगाच्या अखंड भक्तीचे त्यांनी व्रतच स्वीकारले. त्यांचे जीवन पांडुरंगमय झाले. त्यांचा देहभाव आणि मीपणाचा अहंकार पूर्णपणे गळाला. 'आपुले मरण पाहिले म्या डोळा । तो जाला सोहळा अनुपम्य' (२६६९). सर्व जग त्यांना पांडुरंगमय दिवू लागले. 'देह नव्हे मी हे सरे । उरला उरे विठ्ठल' (१२९५). साधनावस्थेतील 'नर नारी बाळे अवधा नारायण । ऐसे माझे मन करी देवा ॥' ही इच्छा पूर्ण होऊन 'देव जाले अवधे जन । माझे गुण दोप हारपले ॥ वरवे जाले वरवे जाले । चित्त घाले महालामे' (३१३२). 'मृताचे पाळन' हीच खरी 'देवाची पूजा' (३८५४). या भावनेने ते जनताजनांदांची अधिकाधिक सेवा करू लागले. पांडुरंगाच्या साक्षात्काराने 'अणुरणीया थोका । तुका आकाशाएवढा ॥' होऊन त्याने 'गिळुनि सांडिले कळिवर । भव भ्रमाचा

आकार ॥ सांडिली त्रिपुटी । दीप उजळिला घटी ' त्यामुळे 'तुका म्हणे आता ।
उरलो उपकारानुता ' (१९३).

नराचा नारायण

तुकोबांच्या या आयुष्याचे तिहायलोकान केले म्हणजे त्यात होणाऱ्या त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या दर्शनाने मन मुग्ध होऊन जाते. त्यांना पोताची राखण करायला ठेवल्यानंतर पातकांनी दाणे पाऊन नेत उजाड केले तरी धान्य मात्र मरपूर पिकले, कीर्तनत्रसगी त्यांनी मेलेले मूल जिवंत केले, परपन्नाचा वेडा पडून शिवराय मंकाटात सापडले असतांना परमेश्वराचा पावा करून त्यांनी परपन्नाचे निवारण केले - हे किंवा असा प्रकारचे चमत्कार त्यांच्याकडून झाले असोत किंवा नसोत, पण आपल्या आतं भक्तीने अवघ्या पंचरावीस वर्षांत ते नराचे नारायण झाले, सामान्यत्वातून असामान्यत्वात पोचले हा फार मोठा चमत्कार आहे. होय, तुकोबांचे व्यक्तिमत्त्व म्हणजे मनुष्याला सामान्यत्वातून असामान्यत्वापर्यंत पोचविणाऱ्या गुणांचा आदर्श होय. पण आरंभीच्या तुकोबांना नुसते 'सामान्य' विशेषण लावून चालणार नाही. सूरवंशात जन्मलेल्या या कुणव्याच्या मुलाने आपल्या यातिहीनत्वा-बद्दल पंडित पंडितांकडून निंदा, द्वेष, अपमान बघेरे होत असतानाही 'घोटवीन लाळ ब्रम्हज्ञान्या हाती । मुक्ता आत्मस्थिती साडवीन ' (१५८९) अशी उच्चतम अवस्था प्राप्त कशी करून घेतली याचा उरकट आदर्श म्हणजे तुकाराम होय-

बहुजनसमाजाचा आदर्श

आणि याच दृष्टीने त्याच्या चरित्राचे आणि चारित्र्याचे बहुजनसमाजाच्या आजच्या युगात विशेष महत्त्व आहे आईवडिलांचा व बायकोपोराचा मृत्यू, दुष्काळाने आणलेले दारिद्र्य आणि त्यामुळे ओढवलेल्या आपत्ती यांतून तुकोबांचे भारी व्यक्तिमत्त्व आकाराला आले हे तर सरेच; पण याचबरोबर त्यांच्या आत्मो-द्धाराच्या मार्गात त्यांचे वंशहीनत्व व जातिहीनत्व बारबार आडवे पडत असं हेही तितकंच खरे. म्हणूनच ' याती मतिहीन रूप लीन दीन । आणीक अवगुण जाणो-निया ॥ केला त्या विठ्ठले माझा अंगीकार ' (१२१९) याबद्दल त्यांना विशेष कृतज्ञता वाटत होती. पाहुरगाने कवित्वरचनेचा आदेश दिला असताही ' निषेधाचा काही पडिला आघात । तेणं मध्ये चित्त दुखविले ॥ वुडविल्या बह्या - ' (१३३३) याला कारण रामेश्वरांची पंडितांकडून तुकोबांच्या जातिहीनत्वामुळे घेतले गेलेले आक्षेप होते. मवाजीसारख्या महानने तुकोबांचा जो छळ केला त्यालाही कारण तेच होते. आणि हे शक्य आपली आध्यात्मिक साधना करीत असतानाही विसरतान येण्याइतपत तीव्र होते, असे त्यांच्या अमंगांवरून दिसून येते. ' याती हीन मति हीन कर्म हीन माझे । साडोनिया सर्व लज्जा शरण आलोतुब ' (२७५३); ' तू श्रीयेचा पती । माझी बहु हीन याती ' (२०५५); ' भागविलासी केला सीण । अघम भी

यातीहीन' (२२४१) हे उद्गार याची साक्ष देतील. ईश्वरसाक्षात्कार झाल्यानंतर 'यातिहीन नये ऐको ज्या वेद । तया दिले पद वकुंठीचे'; 'आता मी मर्त्या नव्हे गा दुर्बळ । यातिहीनकुळ दैन्यवाणा' (१६९२) असे उद्गार त्यांच्या मुखातून बाहेर पडले, याचे कारण आणखी दुमरे कोणते असू शकेल? तेव्हा यातिवर्गहीन असल्यामुळे, जन्मजात वर्णधर्माच्या ठेकेदारकडून होणाऱ्या निंदा, द्वेष, निषेध, हाणमार यांसारख्या आपत्तींना तोंड देऊन ब्रम्हज्ञान्यांनाही लाळ घोटाव्यास लावणारे श्रेष्ठत्व त्यांनी केवळ आपल्या स्वतःच्या प्रयत्नांनी प्राप्त करून घेतले आणि तो आदर्श असा स्थितीत खितपत पडलेल्या बहुजनसमाजासमोर ठेवला हे तुकोबाचे सामाजिक कार्य महत्त्वाचे आहे. सामान्य जनतेतील वर्णजातिहीनत्वाचा न्यूनगंड आपल्या या आदर्शाने त्यांनी नाहीसा केला. 'साहीनिया टाकीवाये । पापाण देवचि जाला पाहे' (२०३९) हे त्यांनी आपल्या उदाहरणाने सिद्ध केले. मुखात विट्टलाचे नाव असले म्हणजे सर्व जाती समान योग्यतेच्या आहेत. 'जिही म्हगविले हरिचे अकित । जातीचे ते होत कोणी तरी'; 'राम म्हणता तरी जाणता नंगता । हो का यातिमलता कुळहीन' (११००); 'वैष्णव तो जया । अवधी देवावरी माया ॥ तुका म्हणे याती । हो का तयाची मलती' (३६६) असा अनेक रीतींनी रचानी हे सांगितले आहे. संतांना भक्तीच्या क्षेत्रात जातपात मान्य नव्हती, पण व्यवहारात मात्र ती मान्य होती असे सांगण्यात येते; आणि कदाचित हे खरे असेलही. पण केवळ जन्मावर अवलंबून असलेली जातिव्यवस्था व तिच्यातील श्रेष्ठ-कनिष्ठता तुकोबाना मान्य असेल असे वाटत नाही. 'देवे केल्या मित्र जाती । उत्तम कनिष्ठ मध्यस्ती' (३४३१) हे त्याचे म्हणणे वस्तुस्थितीचे निवेदन होय; मान्यतेचे शिक्कामोर्तब नव्हे. 'कन्या गो करी कयेचा विकरा । चांदाळ तो खरा सया नावे ॥ गुण अवगुण हे दोन्ही प्रमाण । यातिची कारण नाही देवा' (१२३), 'आसुरी स्वभाव निर्दय अंतर । मानसी निष्ठुर अतिवादी ॥ याति कुळ येथे असे अप्रमाण । गुणाचे कारण असे अग्नी' (३३७) असे बारवार झडतून सांगणाऱ्या, तुकारामांनी कोणत्याही 'कर्मत्रप्टाना' 'सर्वश्रेष्ठत्वा'चे प्रमाणपत्र दिले असेल असे ज्ञाना वाटेक त्यांना वाटो. हा अमंग निश्चिंत क्षेपक असला पाहिजे एरव्ही केवळ आध्यात्मिक क्षेत्रात नव्हे तर नित्याच्या व्यवहारात

'महाछसि सिधे । कोवे आम्हण छो राह्णे ॥

तया प्रायश्चित्त काही । देहत्याग करिता नाही ॥' (५५)

हे उद्गार काय मुचवितात? 'उत्तम कुळी जन्म क्रिया अमगळ । बुडविले कुळ उभयता' (३९२२); 'जातीचा ब्राह्मण । न करिता सध्यास्नान ॥ तो एक नावाचा ब्राम्हण । होय हीनाहूनी हीन (३९६५) ही वचने काय सांगतात? याच्या उलट 'वैष्णव चांदाळ । धन्य त्याची माता ॥ शुद्ध उभयता । कुळ याती' 'ब्राम्हण तो याती अंत्यज असता । मानावा तत्वता निश्चयेनी' (१२३५) याही उद्गारावरून

हीच गोष्ट स्पष्ट होईल. तेव्हा जातिव्यवस्था मान्य करूनही—कारण ती व्यावहारिक वस्तुस्थिती होती—गुणकर्मांचे श्रेष्ठत्व खणसणेतपणे सागून रुढिजग्य जातिव्यवस्थेमुळे बहुजनसमाजाच्या अंतःकरणात घर करून बसलेला न्यूनगंड घालविण्याचे काम तुकारामांनी फार मोठ्या प्रमाणात केले यात शंका नाही.

सदाचारसंपन्नतेचा उपदेश

अर्थात खालच्या जातींनी काय, किंवा बरच्या जातींनी काय, श्रेष्ठत्व प्राप्त करून घेण्यासाठी अथवा सांभाळून ठेवण्यासाठी सदाचारसंपन्न झाले पाहिजे, यावर तुकोबांचा फार मोठा कटाक्ष होता. या धर्माचे किंवा नीतिमार्गाचे धडे समाजाला देणे हे ते आपले कर्तव्यकर्म समजतात. 'धर्म रसावयासाठी । करणे आटी आम्हासि' (२६०), 'उजळावया आलो वाटा । धरा खोटा निवाड' (३१८), 'आम्हा हे कोतुक जगा द्यावी नीत । फरावी फजित चुकती ते' (८३४) असे त्यांनीच म्हटले आहे. या धर्मरसणाच्या कार्याची त्यांच्या दृष्टीने दोन अंगे होती. एक निपेधस्वरूपाचे व दुसरे विधिस्वरूपाचे. पाखंडाचे खंडन करणे, धर्ममार्गाने जाण्याला जे चुकतील त्यांना फकीत करणे हे निपेधात्मक अंग होय; तर नीतीचा उपदेश देऊन त्यांना सगमार्गाला लावणे हे विधिस्वरूपाचे अंग होय. त्यांचा पहिला कटाक्ष पाखंडावर होता. 'म्हणे विठ्ठल पापाण । त्याच्या तोडावरि बाहाण ॥ नको नको दर्शन त्याचे । पलितकुण्ट भरो चाचे ॥ शाळिग्रामासि म्हणे धोंडा । किडे पडेत त्याच्या तोंडा' (४३६६) अशा कडक शब्दात त्यांनी त्यांचा समाचार घेतला आहे.

पाखंड खंडन

आचारभ्रष्टतेवर व दामिकपणावर तुकोबांचा दुसरा कटाक्ष होता. आचारभ्रष्टते-विषयक तर त्यांनी हत्यार उपसले आहे. 'वैश्य-शूद्रादिक । हे तरी सहज नीच लोक' पण सर्वांना मार्गदर्शन करणारे आम्हण ? त्यांनी 'साडिले आचार । द्विज चाहाड जाले पोर'—टिळे रुपवून, विजारा नेसून 'बैसोनिया तक्ता । अग्नेविण पिडिती लोका.' इतकेच नाही तर हे 'नीचाचे चाकर । चुकलिया खाती मार' (२६७). रामराम म्हणणे सोडून दोमदोम करणारे हे उच्चवर्णीय, खिस्तीचा हीन उदीम करताना विटाळ न मानता खुशाल महारमागवाड्यात जाऊन 'मागिणीसी नित्य करीतसे लेखा' (३९२१). वस्तुतः याचे अनुकरण करून इतरांनी तरून जावे; पण येथे तर 'तरता नाही ठाव । बुडवी तारू तरतीया' (३८०६)—तरणाऱ्यांना नावच बुडवू लागली होती. 'वदाया पुरते' बाह्य वेश धारण करणाऱ्या दामिक संतांचाही तुकोबाना कटू अनुभव आला होता. 'होऊनि संन्यासी भगवी लुगडो । वासना न सोडी विपयांची' (३९३४); 'लाववून जटा नेसोनि कासोटा । अभिमान मोटा करिताती' (३९३५); 'कान फाडनिया मूढा ते धारिताती । नाथ म्हणविती जगा-

माजी' (३९६६); 'कोडीकोडीनाडी फोडिताडी शिर। काडुनि रुधिर मळंग ते' (३९३७); 'हांडनी जंगम विनूती लाविनी। शंग बाजवितो घरोपरी' (३९३९); इत्यादी शब्दाने मंथ्यांसी, बेंरागी, नाथ, मलंग, जंगम या पयातीला दानिकांची त्यांनी गरूप हजेरी घेतली आहे. 'तुज म्हणे ऐगे दानिक मजन। तया जनार्दन नेटे केवी?' (३९३४). मयमांसाशन करून व्यभिचार करणाऱ्या गावनाना तर त्यांनी नुसते घारेवर घरले आहे. हा रंडीदास 'गावा गवडा जवे देगी। तेथे राशी पापाच्या' (७९१). मिश्रपंथीय दामिकाप्रमाणे खळ-दुर्जनांवरही त्याचा घटाज होता. त्याची मानगंडना करण्यास कोणतीही हरकत नाही असे तुकोबाचे स्पष्ट मत होते. 'दुर्जनाचा मान। सुरे करावा मंडन ॥ लात हापोनिपा वारी। गुंडा वाट शुद्ध करी ॥ बहुता पीडी खळ। त्याचा परावा विटाळ ॥ तुका म्हणे नवे। काडुनि टाकिजेनी सुते' (२१३८). 'विश्वी विश्वंभर' (३७४७) असल्यामुळे परपीडक हा तुकोबाना आपला दावेदार वाटत असे. त्यांना 'इंदू त्यागू वळे नावलोऊ डोळा। रागू तो चाडळा ऐमा दूरी.' कारण 'अनाचार काही न साहे धनगुण। बहु होय मन कामावीस' (२७९२). अशा आचारघ्रष्टाचा, दामिकांचा व दुर्जनांचा तुकोबांना चांगला अनुभव आला होता. म्हणून या सर्वांचा घटोर शब्दांनी निषेध करून त्यांचे तुकोबांनी तीव्र ताडून केले आहे. ते करण्यासाठी 'तीक्ष्ण उत्तराचे घाण' हाती घेऊन ते सदैव फिरत आणि भोडभाड न घरता किंवा सानथोर न पाहता शरमंघान करीत (२१३६). निषेधाच्या या वचनांत तुकारामांनी शिवखळ व बीमत्स शिष्यागाथांची भाषा वापरल्याबद्दल अनेक नागरशिष्टांनी नाके मुरडली आहेत. पण स्वभावदुर्जनावर नाजुकमाजुक शब्दांच्या उपदेशाचा उपयोग होऊ नाही; तेथे अपशब्दांच्या चावकाचे फटकारेच पाहिजेत. 'तेज्या इशारती। तट्टा फोकवरी घेती' (९०३) हे आपण अनुभवतोच की नाही? तुकोबा सांगतात की, हे दामिक दुर्जन परपीडक आहेत म्हणून 'माझे सतापले मन। परपीडा ऐकोन' (१२३१). दुर्जनांच्या दुष्टत्वामुळे 'बुडता हे जन न देखवे डोळा। येतो फळवळा म्हणुनि' (९४८). तयापी, आपल्या बोलानी यांनी रागावू नये. कारण, 'बोलिलो ते काही तुमचिया हिता। वचन नेणता क्षमा कीजे ॥ वाट दावी तया न लगे रुसावे। अतित्याई जीवे नादा पावे' (१३१) अशा शब्दांत त्यांची ते क्षमाही मागतात. यात तुकारामाचा कटू अनुभव जसा व्यक्त झाला आहे तशीच समाजो-द्वाराची त्यांची तीव्र खळमळही उत्कटतेने शब्दरूप झालेली आहे.

धर्मरक्षणाचा हा निषेधात्मक भाग जितका कठोर आहे तितकाच त्याचा उप-देशात्मक भाग कोवळा आहे. ईश्वर, ईश्वराची भक्ती, भक्तीचे मार्ग—नामस्मरण व नामसंकीर्तन—या आध्यात्मविषयाप्रमाणेच संसार, परस्त्री, परपन, सत्य, दया, क्षमा, शांती, परोपकार, परपीडा इत्यादी लौकिक विषयांसंबंधी तुकोबानी जनतेला अत्यंत समपंक शब्दांत नीत्युपदेश केला आहे तोही त्याच्या अनुभवातूनच स्फुरलेला

आहे. या संबंधीच्या तुकोबाच्या उद्‌गागांत वक्त्रचित विरोध असल्याचे भासते. पण याचे कारण निरनिराळ्या प्रसंगांच्या निमित्ताने ते उद्‌गार त्यांच्या भुसातून बाहेर निघाले, हे लक्षात घेतले पाहिजे. आपल्या साधनावस्थेत 'याजसाठी वनांतरा । जातो मांडुनिया घरा ॥ मासे दिठावेले प्रेम । बुद्धी होईल निष्काम ' (७३७) असे त्यांनी म्हटले असले तरी सिद्धावस्थेत 'नलगे सायास जावे वनांतरा । मुखे येतो घरा गारायण ' (२४५८) हा त्वानुभव निर्णय त्यांनी सांसारिकांना सांगितला आहे. 'नव्हे आराणूक संवसारा हाती ' (७३); 'ठाउकाची आहे संसार दुःखाचा (२८७८) हे खरे असले तरी 'मुखे करावा संसार । परि न मंडावे दोन्ही वार । दया दया घर । जोजवीत येतील'; (३४६) 'मुखे असो सत्तारी । मग जवळीच हरी ' (४१६१) हाच उपदेश त्यांनी अनुभवांती केला आहे. शरीर हे नाशिवंत आहे, त्यावर काळाची उडी केव्हा पडेल हे सांगता येत नाही; मृत्युपासून दारा, पुत्र, बंधू कोणीही आपणाला वाचवू शकत नाही, म्हणून ईश्वराची कास घरणे उत्तम, हे अनुभवाने त्यांना पटले होते. 'फुटतो तब्वर उग्नकाळमासी । जीवन तयासी कोण घाली ? ' पापाणाचे पोटी बसला दर्दुर । तया मुखी चार कोण घाली ? ' असे प्रश्न विचारून 'तुका म्हणे ज्याचे नाव विश्वंमर । त्याचे निरतर ध्यान करी ' (२३१०) असे समर्पकपणे सांगून त्यांनी ईश्वरावर आस्तित्वय-बुद्धी निर्माण केली. ईश्वर किंवा देव म्हणून अनेक दैवतांचा वुजवुजाट माला आहे. पण त्यात श्रीकृष्णाचा अवतार विठ्ठल हाच सर्वश्रेष्ठ होय. 'सेंदरी हे देवी दैवते । कोण ती पुजी भुतेकेते । आपुल्या पोटा जी रडते । मागती शिते अव-दान ' (६२१); 'नव्हे जाखाई जोखाई । मायराणी मेतावाई ॥ रडी चडी शक्ती । मद्यमासांत भक्षिती ॥ बहिरव खडेराव । रोटीसुटीसाटी देव ॥ गणोवा विक्राळ । लाडुमांदकाचा काळ ॥ मुज्या म्हैसामुरे । हे तो कोण लेखी पोरे ॥ वेताळे फेताळे । जळो त्याचे तोड काळे ' अशा शब्दात क्षुद्र दैवताचा धिक्कार करून 'या देवाचाही देव ' (२३८४) किंवा 'सकळ देवाचे दैवत ' (२८६७) असलेल्या त्या बळिया पंढरीरामाकडे जनतेला वेधले आहे (२३८४). विठ्ठल म्हणजे 'अति सुखादुनी सोलीव सुख ' (६८४) होय.

तुकारामांचा भक्तिमार्ग

कलियुगात ईश्वरप्राप्तीच्या 'अवघ्या वाटा क्षीण ' ज्ञात्यामुळे केवळ भक्तिपंथ तेवढा सोपा आहे (२२९९). या भक्तिपंथावरील वाटसराचे मुख्य तीर्थक्षेत्र पंढरपूर होय. 'वाराणसी ते पढरी ' (४२०५); इतकेच नव्हे तर पंढरीला 'देव उमा-उमो मेटे ' म्हणून 'तुका म्हणे पेठ । भूमिवरी हे वैकुण्ठ ' (११३). तेथे कटीवर कर ठेवून विठेवर युगानुयुगे उमा असलेला 'उमारोनी पालवीत आहे (२२९९) तो बाहू उमारून बोलावितो आहे. कुणाकुणाला ? सगळ्यांना. त्या

विट्टलाचे बोलावणे, तुकोबा सांगतात 'यारे यारे लाहान घोर । याति मलते नारी-
नर' (५१९). वारण, या मुलम भक्तिपंथान 'ब्राम्हण क्षत्रिय वैश्य वृद्ध । पांडाळा
आहे अधिकार । बाळे नारीनर । आदि करोन वैद्या ही' (११४२). ज्ञानेश्वर-
नामदेवादी पूर्वसंतांनी प्रतिपादिलेल्या या भक्तिपंथाच्या श्रेष्ठत्वाचा अनुभव तुको-
बांना स्वतःला आलेला होता. या पंथाची काग धरून त्यांची सर्व दुःखे निवारण
झाली होती आणि ते स्वतः गाथाकारास संत बनले होते. म्हणून त्याचा पुरस्कार
ब प्रचार तुकोबांनी अधिक तळमळीने केला आहे. हा भक्तिपंथ मगळपणा मोडला
आहे तसाच तो गोराहो आहे. त्यासाठी साधकाची विट्टलाच्या ठिकाणी आत्यंतिक
भक्ती व निर्मळ भोळा भाव पाहिजे, पाहिल्याची गरज नाही 'टेवा जाणीव गुहून
मेघे भावचि प्रमाण' (१४५८). भक्तिभाव असून पाहिल्य असले, साधक 'ब्रह्म-
ज्ञानी निपुण' असून 'भावाचा आगळा । भक्तिप्रेमाचा पुतळा' (८११) असला
तर गोष्ट निराळी. पण सामान्यतः 'ज्ञानाचे आघळे' हे बेवळ 'मारवाही'
(५५०) असतात. त्याच्या ठिकाणी अहंकार येतो. 'ज्ञानिमांचे घरी चोजविता
देव । तेथे अहमाव पाठो लागे' (१५३६). हे अहंमय पंडित 'बाय करिशील
पडित हे वाणी । अक्षरानिमानी घोर होय' म्हणून 'भावचि कारण भावचि
कारण । मोक्षाचे साधन बोलिलेले' (२८२७). भक्तिभावपूर्वक नाममंकीर्तन केले
म्हणजे झाले, मग संसार मोडण्याची, रानावनात जाण्याची, इतर तौर्यक्षेत्रे घुडाल-
ण्याची गरज नाही. 'नाममंकीर्तन साधन पै सोपे । जळतील पापे जन्मांतरे ॥ न
लगे सायाम जावे वनांतग । मुखे येतो परा नारायण' (२४५८) असे तुकोबांनी
वारंवार सांगितले आहे. 'नाम घेता लडावडी । होय सत्सारासी तुटी' (२७८०).
किंबहुना 'मुखी नाम हाती मोक्ष' (२२९५) पडत असल्यामुळे 'नामापरते साधन
नाही । जे तू करिशी आणि काही' म्हणून 'हाकारोनि सांगे तुका । नाम घेता
राहो नका' (२७८०). नामाप्रमाणेच कथाकीर्तनाचेही महत्त्व भक्तिपंथात फार
आहे. किंबहुना 'कथा त्रिवेणीसंगम । देव भक्त आणि नाम' (२३५७) असल्या-
मुळे 'जप तप ध्यान न लगे धारणा । विट्ठलकीर्तनामाजी सर्व' (२९२९). अशा
रीतीने प्रापंचिकांनी विठोबाचे नामस्मरण ब कथाकीर्तन करीत संसार
मुक्ताने करावा.

मुखे करावा संसार

पण 'मुक्ताने' म्हणजे आसक्तीने नव्हे तर अनासक्तीने. स्त्रिया आणि घन ही
सर्व दुःखाला कारण होतात, म्हणून स्त्रीलंपट नसावे. 'राडापोरा' विषयी तुकोबा
ज्या ज्या वेळी सांगतात त्या त्या वेळी त्याच्या ठिकाणी आसक्ती नको, लंपटता
नको, एवढाच त्याचा अर्थ असतो. एरवी आईची घोरवी गौरवाने सांगणारे तुकोबा
स्त्रीची स्त्री म्हणून निंदा करतील हे कसे संभवनीय आहे? घनदेखील जोडावे,

पण ते 'उत्तम व्यवहारा'ने; आणि त्याचा वेच करावा तो 'उदास विचारा'ने (२८६४). ही पथ्ये पाळली म्हणजे संसारात स्त्री आणि धन दोन्ही उपकारक होतात व संसार सुखझा होतो. तुकोबानी काढलेले 'मानव संसाराचे चित्र येथून तेथून नैराश्याने व उद्वेगाने भरून गेले आहे' हे म्हणणे बरोबर नाही. संसार नाशिवंत आहे, मिथ्या आहे हे खरेच आहे. म्हणून तो सत्य लेखून त्यात गुंतू नये. 'ठाऊकाचि आहे संसार दुःखाचा' परंतु 'चित्ती सीण याचा वाहो नये' (२८७८) हे त्यावर अनुपान आहे. 'संसार आलिया एक मुख आहे । आठवावे पाये विठोबाचे ॥ येणे होय सर्व संसार सुखाचा । न लगे दुःखाचा लेश काही' (३९२८) हे लक्षात ठेवूनच तुकोबा 'सुखे करावा संसार' असे सांगतात. संसारातील इतर पथ्येही सदाचारसंपन्न होऊन पाळलीच पाहिजेत. त्यांत परद्रव्य आणि परनारी ही दोन्ही मुख्य आहेत. 'साधने तरी हीच दोन्ही । जरी कोणी साधील । परद्रव्य परनारी । याचा घरी विटाळ' (५७५); 'पराविद्या नारी माउली समान । परपनी बाटो नेदी मन । जीवित्व ते तृणासमान । स्वामिकाजी जाण घूर म्हणो त्या' (४५०). दम अहंकार, मानापमान यांना घूर सारले पाहिजे. कारण 'मानदंभासाठी । पडे देवासवे तुटी' (२३९९); म्हणून 'मान अपमान गोवे । अवघे गुंडूनी ठेवावे ॥ हेची देवाचे वर्णन । सदा राहे समाधान' (१०९). दया, क्षमा, शांती हे सद्गुण अंगी घ्यावावे. 'दया, क्षमा, शांती । तेथे देवाची वसती' (१४३२) हे तुकोबाचे वचन सुप्रसिद्ध आहे.

'तुका म्हणे जीणे । देवा काय हीनपणे'

तुकोबा दया, क्षमा, शांती यांचा उपदेश करतात याचा अर्थ ते नेमळटपणा शिकवितात असा बिलकुल नाही. तुकोबा अत्यंत व्यवहारी व त्रियाशील सत होते. प्रत्येकाने आपला मान नेहमी जतन करून ठेवला पाहिजे असे ते सांगतात. 'तुका म्हणे यश कीर्ती आणि मान । करिता जतन देव जोडे' (३१८१); 'तुका म्हणे जीणे । देवा काय हीनपणे' (३१८४); 'ज्यावे हीनपणे । कासयाच्या प्रयोजने' (३२६५); 'जळो जळो तैसे जिणे । फटमरे लाजिरवाणे' (३१७९) इत्यादी उद्गार याची साक्ष देतील. 'दया तिचे नाव भूताचे पालन । अणीक निर्दळन कंटकाचे' (२६४) ही तर त्यांची दयेची व्याख्या आहे. त्याचा आदर्श संत नुसता टाळकुट्या नाही. तो नाठाळाच्या माधी वाठी हाणणारा आहे, मेणाहून मऊ असला तरी प्रसंगी कठीण वज्राला भेदणारा आहे, अमृताहून गोड असला तरी योग्य वेळी चिपाहून कडू होणारा आहे, रंजल्यागाजल्याना आपले म्हणणारा पण परपीडक दावेदाराना दंडणारा आहे, मिसापान हातात घेऊन जगाला साकडे घालणाऱ्याच्या लाजिरवाण्या जिण्याला धिक्कारणारा आहे, नम्रतेने मुंगी होऊन माखर घाणारा पण जगाचे आपात सोसण्याचे सामर्थ्य बाळगणारा आहे, मूतमात्रासभोर नम्र होणारा पण

हे 'दूरचाचे अंग' जाणणारा आहे. सर्वांमूनी अन्न देणारा असल्या तरी तो दूध पाजून माप पोमणारा नाही. उलट 'देव्याच्यावर विवू आला । देवपूजा नावडे त्याला । तेथे पैजारेचे कान । अचगामि तो अचम' (४३७८) ध्यापला नांगणारा आहे. प्रारब्धावर तो विद्वान ठेवायला सांगतो पण म्हणून तो प्रयत्नाच्या विरुद्ध आहे असे नाही. अराध्य गोष्टीद्वितीय अम्यागाने माध्य होताना, 'असाध्य ते साध्य करिता मायास । कारण जम्यास तुका म्हणे' (२९८); 'अंलि मूळ मेदी सडकाचे अंग । अम्यासासी साग कार्यसिद्धी' (१४००) असे हज्जून सडमून गायणार आहे. या व्यवहारचतुर व क्रियाशील सताने आपल्या आचरणाने हा आदर्श बहुजनसमाजामोर ठेवला व त्याला व्यवहारचतुर व क्रियाशील बनविले.

पार्श्व-अमंग

तुकोबांनी लिहिलेले 'पार्श्व-अमंग' (१०६२-१०७२) पाहिले म्हणजे हा नेमळटपणाचा आरोप जितो चुकीचा आहे याचे चांगले प्रत्यंतर येते. भोवतालच्या जीवनातील 'न देणवे डोळां' (५५७) ऐसा आकाताने, परपीडेने आणि परचनाने दुःखी होऊन तळमळणाऱ्या, 'पीडता राष्ट्र देखीनि जग' (१६०४) कळमळणाऱ्या तुकोबांनी हातात बाग्याण घेऊन दुर्जनावर शरसंचान केले, इतकेच नाही तर आपल्या ओजस्वी वाणीने जनतेला शौर्याचा संदेश कसा दिला हे त्यावरून चांगले लक्षात येईल. तुकोबांना केवळ बिठुलमक्कत पार्श्व अभिप्रेत नव्हता, तर प्रजेचे दुःख निवारणारा पार्श्वही अभिप्रेत होता. 'पाडकावाचून नव्हे कवी सुख । प्रजामध्ये दुःख न तरे पीडा' (१०६२); 'पाडक तो प्रजा राजीनिया कुळ । पारक्षिया मूळ छेदी दुष्टा' (१०६६) असे 'व्हावे पाडक जिवाचे उदार' (१०६२) हीच त्यांची इच्छा होती. 'येता मोळचा बाण साहिले भडमार । वपंता अपार वृष्टि वरी ॥ स्वामीपुढे व्हावे पडता भाडेण । मग त्या मडन शोना दावी' (१०६३) असा उपदेश करून आपल्या कीर्तनाला येणाऱ्या मावळच्याना त्यांनी शूर शिपाई बनविले. शिवाजीमहाराजाची आणि तुकारामाची भेट झालेली असो किंवा नसो, पण त्या वेळच्या वातावरणाला उपयुक्त असे शूरवीर निर्माण करण्याचे कार्य मात्र तुकोबांच्या अमंगांनी केले यात शका नाही. त्यांचे हे राष्ट्रीय कार्य अत्यंत महत्त्वाचे होय.

अद्वैताच्या भूमिकेवर द्वैताचा सोहळा

तुकोबांचे आध्यात्मिक तत्त्वज्ञान भक्तिपंथातील देवमक्कताच्या भूमिकेला साजेसेच आहे. द्वैत-अद्वैत, भेद-अभेद ह्या शुष्क पांडित्याच्या चर्चा म्हणजे त्यांच्या दृष्टीने अमगल आहेत. ते 'भ्रमाचे सवाद' (३७) आहेत. यासबबीचे त्याचे उद्गार साक्षात्कारानंतरचे दिसतात. 'दुजे खंडे तरी । उरला तो अवघा हरी'

(४५); 'तुज मज ऐसी परी । जैसे तरंग सागरी ॥ दोहीमाजी एक जाणा विठ्ठल पंडरीचा राणा' (३९९९); 'लवण मेळविना जळे । काय उरले निराळे ॥ तैसा समरस जालो । तुजमाजी हरपलो ॥ जगिन्हापुराच्या मेळी । काय उरलो काजळी ॥ तुका म्हणे होती । तुझी माजी एक ज्योती' (२४८४) इत्यादी अनेक अमंगांवरून तुकोबांना झालेला अद्वैताचा साक्षात्कार स्पष्ट दिसतो. तथापी अद्वैतात 'देव सबाह्य अंतरा' असल्यामुळे 'आता भवो कवणे परी' (५८१) अशी त्यांना जणू चिंता पडलेली भासते. कारण तुकोबा 'भक्त' होते; आणि भक्ताला द्वैतातील स्वामी-सेवकभावच अधिक प्रिय असतो. म्हणूनच की काय 'अद्वैती तो माझे नाही समाधान । गोड हे चरण-सेवा तुझी' (३७५४); 'अद्वैताचो वाणो । नाही ऐकत मी कानी' (७३७) असे ते म्हणतात. परमेश्वराची म्हणजे 'निजवस्तूची भेटी घ्यावी.' पण ती कशी ? तर 'मुर्गी होउन साकर खावी' (२८९२). मुर्गी स्वतःच साकर झाली तर तिने गोष्टी घ्यावी कशी आणि कुणाची ? तेव्हा 'देवभक्तपण । तुका म्हणे नाही निघ' (२९४); 'भेद नाही सर्वात्मना । नारायणा तुज मज' (६९८). असे असले तरी हा अभेद 'तू घनी मी सेवक । आश्वय ते एका एक' (३४३६) असा स्वरूपाचा आहे. अद्वैताच्या भूमिकेवर उभे राहून तुकोबा द्वैताचे सांठळे भोगत होते असेच म्हटले पाहिजे.

'सगुण-निर्गुण नाही भेद रे'

द्वैताद्वैताप्रमाणेच सगुण-निर्गुणाच्याही चर्चेत तुकोबा पडले नाहीत. परमेश्वर निराकार निर्गुण आहे पण भक्तासाठी तो सगुण-साकार झालेला आहे. 'दोन्ही टिपरी एकची नाद । सगुण निर्गुण नाही भेद रे' (१९२) अशी त्याची दृढ श्रद्धा होती. तथापी भक्ताला सगुणाचीच उपासना अधिक प्रिय असते. म्हणूनच 'इच्छिती त्यासी व्हावे जी अरूप' ज्याची इच्छा असेल त्याच्यासाठी, हे ईश्वरा, तू निर्गुण निराकार राहा, पण 'आम्हासी स्वरूपस्थिती चाड' (३२६३). निर्गुण परमेश्वराचे 'गुणासी' म्हणजे सगुण स्वरूपातच दर्शन घ्यावे. 'अवध्या दशा येणे सावती । मुख्य उपासना सगुणभक्ती' (६४५); कारण 'नामपाठ मुक्ताफळाच्या ओवणी । हे सुख सगुणी अभिनव' (७१५) असे तुकोबा सांगतात. किंबहुना, सगुण भक्तिमुखासमोर 'भक्ताच्या मना मोक्ष न ये' (७१५) त्यांना मोक्षही तुच्छ वाटतो. 'भक्तीच्या उत्कर्षे । नाही भक्तीचे ते पिसे'. (२३४५).

'अनुभवे आले अंगा । ते या जगा देतसे'

तुकोबांची ही सगळी अमंगवाणी प्रतीतीची - अनुभवाची होती - 'अनुभवे वदे वाणी । अंतर घ्यानी आपुले' (२७९१), 'अनुभवे आले अंगा । ते या जगा देतसे । नव्हती हाततुके वोल । मूळ ओल अंतरिची' (२८४५). अंतःकरणातील ही ओल,

हा जिव्हाळा, ही पोटीनिडीक तुकारामांच्या अमंगवाणीत आहे, म्हणूनच तो त्यांच्या हृदयाला जाऊन मिळते. त्याचा एकेक अमंग म्हणजे त्याच्या अंतःकरणाचा तुकडा आहे, नावनांचा आणि विचारांचा आरमा आहे, व तो इतका स्वच्छ आहे की त्यान तुकारामाला कोणीही पाहून घ्यावे; इतकेच नाही तर त्यांच्या उपदेगात्मक व टीकात्मक अमंगात स्वतःला पाहून घ्यावे. तुकारामाचे बोलणे सरळ, स्वामाविक, कळकळीचे पण निर्मोड, त्यामुळे सर्वांना ते पटते, दुर्जनांना मात्र बोचते. त्यांच्या टोंका व्यक्तींना उद्देशून नव्हत्या, सामान्य स्वरूपाच्या होत्या. दुर्जनांच्या त्या टाळक्यात बसताना त्याला तुकाराम काय करणार? तं स्वतः मागतात—

आमुचे ते आहे म्हण बोचणे । नाही विचारून केले कोणी ॥

अगे उगे बगे त्याच्या टाळक्यात । तेणे ठिणग्या बहुत गाळीतसे ॥

तुका म्हणे आम्ही काय करणे त्यासी । दहा वर्षांशमी लागवमी ॥ (४२२५)

भावजीवनातून कवित्वाचा आविष्कार

या काव्यरचनेच्या मुळाशी तुकारामांचे उत्कट भावजीवन होते, व्यापक अनुभूती होती. त्यांचे हृदय खऱ्या कवीचे होते. ते अत्यंत युद्धिमान पण कमालीचे सहृदय होते. त्यामुळे स्वतःच्या आणि समाजाच्या जीवनातील लहानमोठ्या प्रसंगांचा टचका त्यांच्या अंतःकरणाला तेव्हाच जाऊन पोचे, आणि तो काव्यरूपाने बाहेर पडे. अनुभूती आपली पण ती परमेश्वराच्या प्रेरणेने शब्दरूप होऊन बाहेर पडते अशी त्यांची श्रद्धा होती. 'तुका म्हणे शरा । आहे मुळीचाची खरा' (३५००); 'वचनाचा अनुभव हाती । बोलविती देव मज' (३२०४); 'नव्हती माझे बोल । अवघे करितो विडुल' (९५२) अशी अनेक अमंगात त्यांनी स्वाही दिलेली आहे. स्वतःच्या आणि बहुजनसमाजाच्या उद्धाराची तीव्र सळमळ त्यांच्या व्यापक अनुभूतीच्या रसात मिजून अमंगांच्या रूपाने बाहेर पडलेली आहे. हे खरे 'कवित्व' आहे आणि म्हणून ते यथार्थपणे 'अमंग' आहे. त्यामुळे तुकारामाच्या जिवंतपणीच त्याची अमंगवाणी सर्वत्र पसरली आणि जनतेच्या जिमेवर सुमापितासारखी जाऊन बसली. 'कोण सांगायोस । मंले होते देशोदेश ॥ नेले बाऱ्याहाती माप । समर्थ तो माझा बाप' (६९५) हे खरे आहे. त्यांचे बोल जनरजनासाठी नाहीत, कळकळवाचे आहेत. 'न ये नेत्रा जळ । नाही अतरो कळकळ ॥ ती हे चावटीचे बोल । जन रंजवणे फोल' (८२). ते 'यशसे' आणि 'अर्थवृत्ते' हो नाहीत. तुकोबांनी 'मान-दंमानाठी अक्षराची जाटाआटी' केळी नाही. 'तुका म्हणे कवित्व करी । मानवस्तु हे आदरी ॥ यू यू त्याच्या तोंडावरी । व्यर्थ सिंगवी बैखरी' (३५६७). त्याचे कवित्व 'व्यवहारविदे' आणि 'शिवेतरक्षणये' मात्र निश्चित आहे. 'भवतारथमी दुःखे पीडिली निववू त्या' (२३०२) हे तर त्याचे जीवितकार्य होते. त्यासाठी

‘सावय करी तुका । म्हणे निजले हो आडका’ (३९७९). ‘उजळावया बालो चाटा । सरा सोटा निवाड’ आणि यासाठीच ‘बोलविले बोल बोले । धनी विठ्ठला सन्निध’ (३१८). ‘सादावीत गेला तुका । येथ एकाएकी तो’ (१३०९). भव-
तापश्रमोच्या दुःखनिवारणासाठी निघालेल्या तुकारामांच्या अमंगवाणीतील अर्धा-
अधिक भाग त्यांच्या साधकावस्थेतील अगून तो सर्वांशी आत्मपर आहे. हे आत्मपर
अमंग आतंतेने आणि कावण्याने ओथंबलेले आहेत. तुकारामांचे आत्मोद्धारासाठी
तळमळणारे अंतःकरण त्यातून ओसडून बाहेत आहे. देवमक्तांचा गुलसंबाद, प्रेम-
बलह, साधकावस्थेतील निरनिराळे अमंग इत्यादींनी भरलेली ही भावगीते मनाला
चटका लावणारी आहेत. स्वतःला विरहिणी कल्पून त्यांनी लिहिलेल्या विराण्या
नाट्यगीतात्मक आहेत. तुकोबांनी पंढरपूरच्या पत्मावर पांडुरंगाला पाठविलेले पत्र
अतीव कावण्याने पचयवलेले आहे. कवीच्या कवित्वाचा त्यात परमोत्कर्ष झालेला
आहे असे म्हटले तर अतिशयोक्ती होणार नाही. त्यांच्या काव्याच्या दुसऱ्या
विभागात हमामा, हुतूतू, फुगडी इत्यादी खोळाच्या रूपांनी केलेले परमेश्वरवर्णन,
उपदेगपर आणि प्रासंगिक अमंग यांचा समावेश होतो.

निरीक्षणातील सूक्ष्मता

या सर्व अमंगांत त्यांच्या अनुभवाच्या उत्कटतेबरोबरच व्यापकतेबरोबरच निरी-
क्षणाची सूक्ष्मताही दृष्टोत्पत्तीस येते. उपमानांच्या रूपाने त्यांनी योजलेल्या प्रतिमांचा
सविस्तर व सूक्ष्म अभ्यास अद्याप कुणी केलेला नाही. तो केला तर माझ्या विघा-
नाची सत्यता सहज दिसून येईल. चंद्र, चकोर, कुमुदिनी, भ्रमर, इत्यादी ठराविक
उपमाने तर त्यात आहेतच, पण याशिवाय लौकिक व्यवहारातील व कौटुंबिक
जीवनातील उपमाने त्यांनी विपुल प्रमाणात योजलेली आढळतील. शेती, सावकारी,
दुकानदारी, लढाई, मायलेक, पितापुत्र, माऊवहीण यांच्या संबंधांच्या प्रतिमांनी त्यांच्या
काव्याला शोभा आलेली आहे. ‘शुद्ध धीजापोटी । फळे रसाळ गोमटी’ (६२),
‘मिरासोचे म्हण सेत । नाही देत पीक उगे । (८१), ‘मढे धाकुनिया करिती
पेरणी । कुणवियाचे वाणी लवलाहे’ (८२३), ही शेतीतील उपमाने; ‘मुलाम्याचे
नाणे । तुका म्हणे नव्हे सोने’ (१५६६), ‘चुकलिया ताळा । वाती घालुनि वैसे
डोळा’ (२७५७), ‘सत्य तराजू पै घरा ॥ नका कृत्रिम विकरा’ (४०५२),
‘मनिनश्रृण घेतले माझे । चरण गहाण आहेत तुझे । प्रेमव्याज देई हरी । माझा
हियेव लवकरी करी’ (४३२०) ही सावकारी-व्यापारातील उपमाने; ‘धाकुट्याचे
मुखी घास घाली माता । बरी करी सत्ता शाहाणिया’ (२४२), ‘कन्या सासुच्याशी
जाये । माये परतोनी पाहे’ ‘चुकलिया माये । वाळ हृष्टहृष्ट पाहे’ (२६६) ही
कौटुंबिक जीवनातील उपमाने; ‘ढेकणासी वाज गड । उदरचढ केवढी’ (२४५२);
‘भुगीचिया घरा कोण जाय मूळ । देखोनिया गूळ घाव घाली’ (२३८०) ‘काज-

व्याख्या ज्योती । तुका म्हणे न लगे वाती ' (२४९७) इत्यादी सूक्ष्म जीवजंतूंच्या जीवनाची उपमाने केवळ आपणासमोर ठेवतो. ही सर्व उदाहरणे पाहिली म्हणजे तुकारामांच्या काव्यातील वेगळेपण लक्षात येईलच व त्यातच त्यांच्या काव्याच्या लोकप्रियतेचे व परिणामकारकतेचे रहस्य सापडेल. सर्वसामान्याच्या, अठरापगड जातीच्या जीवनातील ही उपमाने बहुजनसमाजाला विशेष पटली व म्हणून ती त्यांच्या तोंडी सुमापितांप्रमाणे सहज रुळली तर आश्चर्य नाही. तुकारामांच्याच काळात नव्हे तर आजही सामान्यांच्या तोंडून 'तुका म्हणे' हा अमंग सहजगत्या बाहेर पडतो. कारण तुकाराम महाराष्ट्राचे म्हणजे महाराष्ट्रातील बहुजनसमाजाचे खरेस्तुरे प्रतिनिधी होते. त्यामुळे त्यांचे जीवन तुकारामांच्या काव्यात प्रतिबिंबित झालेले आहे. म्हणून तुकारामांच्या वचनाचा प्रत्यय व पडसाद त्यांच्या अंतःकरणात ताबड-तोव उठतो आणि ती वचने त्यांच्या अंतःकरणात ठसून जातात. म्हणूनच इतर कोणत्याही संतकव्योपेक्षा तुकाराम आणि तुकारामांची अर्भगवाणी अविक लोकप्रिय आहे; आणि मराठी माया व मराठी मन कायम आहे तोपर्यंत ती अशीच अमंग राहील यात शंका नाही. *

ग्रंथराज दासबोध

एवजिनसी, सुगूत्र व सुसंबद्ध 'ग्रंथ' या दृष्टीने माझ्या मते दासबोधाचा फारसे महत्त्व नाही. कारण अशा ग्रंथामध्ये रचनेचे जे कौशल्य दिभून पायला पाहिजे ते दासबोधात मुळीच नाही. एखाद्या अकुशल शिल्पशास्त्रज्ञाने (?) टोलेजस इमारत बांधावी पण तिच्यात प्रमाणबद्धता, आकृतिसौंदर्य, शिल्पकार्याचा ताज्जुपणा इत्यादी गुणांचा मात्र पूर्णपणे अभाव असावा, त्यामुळे ती इमारत उपयोगी व मोठी असू-
नही जशी घेटर दितेल- अगदी तशीच स्थिती दासबोध या 'ग्रंथा' ची आहे. किंबहुना त्याला 'ग्रंथ' ही संज्ञा स्वार्थाने लावता येणेही शक्य नाही. तथापी पुनश्चूनी, पारहाळ इत्यादी दोष ठेवूनही का होईना पण यात अनेक विषय 'प्रथित' केले असल्यामुळे त्याला 'ग्रंथ' म्हणणे अपरिहार्य आहे. आणि एका विशिष्ट संप्रदायाचा तो प्रमुख ग्रंथ असल्यामुळे तर त्याला 'ग्रंथराज' ही पदवी मिळा-
लेलीही आहे. दासबोधाच्या अंतरगातीत विषयमाहात्म्यामुळे सांप्रदायिक दृष्ट्या ही पदवी कदाचित् अन्वयक असूही शकेल, पण बहिरंग सौंदर्याच्या दृष्टीने मात्र ती अयथार्थ आहे असेच म्हणणे माग आहे. केवळ वाङ्मयगुणांच्या किंवा काव्य-
गुणांच्या दृष्टीनेही या 'ग्रंथराजा' ची योग्यता फारशी नाही. राजकारणाच्या विवेचनेने भरलेला एक 'राष्ट्रीय' ग्रंथ म्हणून दासबोधाचा पुष्कळ महत्त्व देण्यात आलेले आहे. मला स्वतःला हे मत ठूणविलेले मान्य नाही आणि म्हणून त्याही दृष्टीने मला या ग्रंथराजाचे महत्त्व वाटत नाही.

मराठीच्या मार्गावरील खुणेचा दगड

मराठी भाषेच्या उत्क्रांतिमार्गावरील एक महत्त्वाचा खुणेचा दगड, या दृष्टीने प्रस्तुत ग्रंथ मला महत्त्वाचा वाटतो. शिवकालीन मराठी भाषेची छाननी करण्या-
साठी ज्या अनेक ग्रंथांचा उपयोग होण्यासारखा आहे त्यात दासबोध हा एक महत्त्वाचा ग्रंथ होय. प्राथमिक मराठी भाषेच्या आयुष्यातील बरोबर मधल्या काल-
खंडात दासबोधाची निमिती झाल्यामुळेही त्याला विशेष महत्त्व आहे. मराठी भाषेचे प्राचीनतम स्वरूप चांगल्या रीतीने ज्ञानेश्वरीत व तत्कालीन महानुभावीय वाङ्मयात पाहता येते. ज्ञानेश्वरीची रचना शके १२१२ मध्ये झाली असा समज

प्रचलित आहे. तत्पूर्वी काही वर्षे महानुभावांनी ग्रंथरचना करण्यास मुरुवात केली होती. तेव्हा स्थूल मानाने शके १२०० हा मराठीचा प्रारंभ काल घरायला हरकत नाही. आज १८६५ वें शक वर्ष 'चालू' आहे. या दोन्ही कालाच्या बरोबर मध्य-भागी शके १५३० मध्ये रामदासाचा जन्म झाला. आणि त्यानंतर जवळजवळ पन्नास वर्षांनी त्यांनी दामबोधाची रचना केली. तेव्हा भाषारणपणे दासबोध हा ग्रंथ मराठी वाङ्मयाने मापेचा इतिहास लक्षात घेता, नवत्या कालखंडाचा निदर्शक आहे असे म्हणायला काहीच हरकत नाही. असा या दासबोधातील मापेचे सर्वभाषारण स्वरूप या लेखात पाहायचे आहे.

दासबोधाची अधिकृत संहिता

अर्थात, यासाठी दासबोधाची अधिकृत संहिता समोर असणे अवश्य होते. एका दृष्टीने 'देवा' च्या रूपाने ती आपल्यासमोर आहे असे म्हणायला हरकत नाही 'डोमगाव येथील मठात असलेल्या सद्गुरू श्रीकल्याणस्वामींच्या हातच्या मूळ प्रतीवरून' त्यांनी दामबोधाची आवृत्ती छापलेली असल्यामुळे ती अधिकृत आहे असेच म्हणायला पाहिजे. कारण दासबोधाची मूळ हस्तलिखित प्रत कल्याण स्वामींनी तयार केली असून तिचेच शुद्धीकरण रामदासांनी स्वतः केलेले आहे. सत्कार्योत्प्रेरक समेते प्रसिद्ध केलेल्या आवृत्तीवरून ही गोष्ट स्पष्ट होते. तेव्हा डोमगावच्या मठातील कल्याणस्वामींच्या हातची ही प्रत सर्वस्वी समर्थाना समत होती असे मानायला हरकत नाही. अर्थाव्याच नव्हे तर मापेच्याही दृष्टीने राम-दासांनी त्यात आपल्या हाताने केलेले शुद्धीकरण लक्षात घेऊन तर असे म्हणावेसे वाटते की मापेच्याही दृष्टीने कल्याणस्वामींच्या प्रतीची अधिकृतता समर्थाना मान्य होती. अशी ही महत्त्वाची प्रत शक्यतोवर जशीची तशी छापण्यात आली ही आनंदाची गोष्ट होय तथापी काही ठिकाणी संपादकाचा हस्तक्षेप झालेला उघड उघड दिसतो. त्यामुळे मुद्रित प्रतीचा अधिकृतपणा काही अशी नाहीसा झालेला आहे. याची पुष्कळ उदाहरणे या ठिकाणी नमूद करता येतील, आणि तीही खास संपादकांनी दिलेल्या तज्ज्ञटीपांच्या आधारेच. उदाहरणार्थ^१ ३१ व्या पानावरील तज्ज्ञटीपेत संपादक सांगतात की 'कुविचेचा-ची-चे' जेथे जेथे आहे तेथे तेथे मुळात बहुधा " कुविचेचा-ची-चे " असे आहे. ' याचा अर्थ असा की मुळात सर्वत्र विचचा, विचची, विचचे अशी रूपे असूनही संपादकांनी ती विचेचा, विचेची, विचेचे अशी छापलेली आहेत. नापिक दृष्टीने असा हस्तक्षेप संपादकांनी करावयास नको होना. मूळ रूपे जशीच्या तशी बायम ठेवणे हे तर

१. प्रस्तुत लेखासाठी सत्कार्योत्प्रेरक समेते प्रसिद्ध केलेली 'श्रीमद् दासबोधाची' ची सहावी आवृत्ती उपयोगात आणली आहे. अर्थात पानांच्या वीरे आकृष्येने सदमे या सहाव्या आवृत्तीलाच धरून आहेत हे लक्षात ठेवावे.

अधिकृत संहितेचे महत्वाचे कार्य होय. पृष्ठ १५४ वरील द. ५. स. २ मधील ७३ व्या ओवीवरील टीपेवरून तर 'सद्विद्येचे' या ऐवजी मुळात 'सद्विद्वधचे' असे रूप असावे की काय अशी शंका येते. तथापी येथे मुद्रणदोष असणे संभवनीय आहे.

अनधिकृत हस्तक्षेप

संपादकांच्या अनधिकृत हस्तक्षेपाची आणखी काही उदाहरणे देता येतील. मुळात 'वरि वरि वरि दिसे बसवाचे' असे असून संपादकांनी 'वरि वरि दिसे'— असे छापलेले आहे. (पा. ७० पाहा). तसेच द. ६. स. ३ मध्ये २२ व्या ओवीत 'आपण कांहीं नाहीं आले. प्रत्यासी' असे असून 'प्रत्ययासी' असे रूप मुद्रित प्रतीत छापले आहे. (पा. २०१ पाहा). ३७२ व्या पानावरही असेच एक उदाहरण आढळले. मुळात 'जगज्जोती' असा शब्द सर्वत्र असूनही तो 'जगज्जोती' असा संपादकांनी छापला आहे.

ऐसी काहाणो निरंतर । विवेकें ऐकती जे नर
दास म्हणे जगोद्धार । तेचि करिती ॥ १३-५-२०
विशेष सारासार विचार । तेणे होय जगोद्धार
संगत्यागें निरंतर । होऊन गेले ॥ १७-१-३०

या ओव्यांतील 'जगोद्धार' या शब्दावरून तर रामदासाना मुळाप्रमाणे 'जगज्जोती' असाच शब्द अभिप्रेत असणे शक्य वाटते. सारांश, या काही उदाहरणांवरून मूळ पोथीचे समर्थसंमत स्वरूप व मुद्रित स्वरूप क्वचित निराळे आढळते हे लक्षात घेईल. अशी स्थळे एकंदरीत फार थोडी आहेत पण ती आहेत, या गोष्टीकडे दुर्लक्ष करता येत नाही. भाषेच्या दृष्टीने अधिकृत संहिता छापणे अत्यंत महत्वाचे असते. मुळात कोणताही बदल संपादकाने करता कामा नये. जिथे केवळ लेखकाच्या हस्तदोषामुळे एखादे रूप पोथीत चुकीचे पडले आहे असे उघड उघड दिसत असेल तर इतर प्रमाणे देऊन ते रूप शुद्ध केल्यास हरकत नाही. पण सर्वत्र 'विद्यवा, विद्यची' वगैरे रूपे असून ती 'विद्येवा, विद्येची' अशी छापणे; 'प्रत्यासी' च्या ठिकाणी 'प्रत्ययासी' असा बदल करणे, किंवा 'जगज्जोती'चे 'जगज्जोती' त रूपांतर करणे हे केव्हाही अनधिकृत होय. भाषेप्रमाणेच सांप्रदायिकतेच्या दृष्टीनेही मूळ पोथी असमल बरहुद्दम मुद्रित करणेच केव्हाही श्रेयस्कर होय. दासबोधाची अशी पूर्णपणे अधिकृत आवृत्ती रामदासमक्ताना व भाषेच्या अभ्यासकांना विशेष स्वागतार्ह वाटेल हे काय सांगायला पाहिजे ?

१ उदा :- २-१-२७ ओवी पहा. तीत 'येस जो वे का वेड मूदा' यात 'मूद वेडा' असे पाहिजे असे वाटते. शब्दरूपाच्या दृष्टीने 'वेड' ऐवजी 'वेडा' व 'मूदा' ऐवजी 'मूद' असेच योग्य दिसते. हा हस्तदोष असावा.

बरोल काही दोष सोडून दिले तर आहे ही आवृत्तीही बरोच काळजीपूर्वक छापली आहे असे म्हणायला हरकत नाही. बहुतेक रूपे संपादकांनी मुळावरहुकूम दिलेली आहेत. जेथे त्यांनी हस्तक्षेप केला तेथे त्यांनी स्वतः तसे स्पष्टपणे नमूद केलेले असल्यामुळे त्या शब्दांचे मूळ पोथीत कोणते रूप आहे याचा अभ्यासकाला लागलीच निर्णय करता येतो. मुळात कल्याणस्वामींनी प्रथम काय लिहून घेतले होते आणि त्यात समयांनी कोणती दुष्टी केली हे तर संपादकांनी जवळ जवळ प्रत्येक ठिकाणी दिलेले आहे. त्यावरून समयांनी शब्दांचेच नव्हे तर अक्षराजक्षराचेही शुद्धीकरण केलेले आहे असे दिसते. सत्कार्यांतेंजक समेच्या आवृत्तीतील कोणतेही पान पाहिले तरी याचा सहज प्रत्यय येईल. आणि म्हणूनच ज्या पोथीवरून संपादकांनी आपली आवृत्ती छापली ती कल्याणस्वामींच्या हातची असली तरी समयसंमत होती असे विधान बर केले जावे. असो.

संस्कृत वचनांशी परिचय

रामदासस्वामींचा तत्त्वज्ञानपर संस्कृत वचनांशी चांगला परिचय असावा असे दासबोधात त्यांनी घातलेल्या आणि घेतलेल्या अनेक संस्कृत अवतरणांवरून दिसून येते. उदाः—

ऐसे उपदेश अनेक । परी ज्ञानेविण निरार्थक

येविपई असे येक । भगवद्वचन (५-४-३१)

असा आरंभी उल्लेख करून नंतर त्याचपुढे “ नानाशास्त्रं पठेल्लोको नानादेवत-पूजनम् ” — बगैरे हे संस्कृत श्लोक उद्धृत केलेले आहेत. त्यानंतर एक ओवी सोडून लागलीच ‘ येविपई जगदीश । बहुतां ठाईं योलिला ’ (५-४-३३) असे आरंभी सांगून भग ‘ यस्य कस्य च वर्णस्य ज्ञानं देहे प्रतिष्ठितम् । तस्य दासस्य दासोहं भवे जन्मनि जन्मनि ’ या संस्कृत श्लोकाचा हवाला दिला आहे. अशा संस्कृत अवतरणांची स्थळी दासबोधात पुष्कळ आहेत. काही ओव्यातूनही अवतरणे उपयोजिली आहेत. त्यावरून ती स्वतः समयांनीच वापरलेली असावीत ही गोष्ट स्पष्ट होते. उदाः—

देहबुद्धीचा अंती । सद्ब्रह्मांसि येक चि प्राप्ती

येक बह्य द्वितीयं नास्ति । हें श्रुतिवचन ॥ ७-२-३०

संब्रह्म ऐसी श्रुती । गगनसदृशं हे स्मृती

हागोनि ब्रह्माम दुष्टांती । आकाश घडे ॥ ७-७-२२

श्रुती होते घोर घोर । बहुतीं केला बवित्वविचार

परी वात्मीकामारिखा कवेश्वर । न भूतो न भविष्यति ॥ १६-१-७

आत्मत्वी जन्ममरण लागे । आत्मत्वी जन्ममरण न मंगे

संभवामि मृगे मृगे । ऐसैं हें वचन ॥ २०-१-२६

अशी पुष्कळ स्थळे दाखविता येतील. त्यांवरून रामदास स्वामी संस्कृत चांगले जाणत होते असे दिसते. पण याचा अर्थ इतकाच ध्यायचा की संस्कृतातील तात्त्विक वचनाशी त्यांचा चांगला परिचय होता. तथापी संस्कृत 'भाषेचा' पद्धतशीर व शास्त्रीय अभ्यास त्यांनी केला असावा असे मात्र वाटत नाही. कारण भाषेच्या दृष्टीने चुकीची रूपे, चुकीचे शब्दप्रयोग वगैरे दासबोधात पुष्कळ आढळतात. अशी काही उदाहरणे क्रमशः आपण पाहू व त्यांवरून काय निष्पन्न होते ते लक्षात घेऊ.

संधीचे दोष

दासबोधातील भाषेमध्ये संधीचे दोष फार आढळतात. संस्कृत भाषेच्या रचनेचे सामान्य ज्ञान ज्याला थोडेफार आहे त्याजकडून देखील बहुधा होणार नाहीत असे दोष दासबोधाच्या भाषेत घुसले आहेत. जिथे संधी करामला पाहिजेत तिथे ते केलेले नाहीत आणि जिथे केलेले आहेत तिथे ते चुकीचे आहेत असे या संधिदोषांचे साधारणपणे दोन विभाग पाडता येतील. अवश्य असूनही संधी न नैत्याची उदाहरणे पहा:-

- (१) रंक राजाज्ञेति म्याले । तें चि पुढें राजा जाले ९-१०-३२
- (२) सारासारविचार करणें । न्यायेअन्याये अखंड पाहार्णें १०-७-२९
- (३) कर्मइंद्रियामधें जाण । नाना विषयस्वाद ११-१-२८
- (४) शिस्तइंद्रियें सुरतभोग । गुणइंद्रियें मळोत्सर्ग १६-७-२२
- (५) पाहों जातां दुरीच्या दुरी । परब्रह्म सबहेअंतरी १४-९-२०
- (६) नाना योग नाना मते । पाहों जातां असंख्यातें
जाती आपुलाह्या पंथें । सुयउदय जालिया १६-२-६
- (७) सत्शास्त्रों बोलिले पावन । होईजे येणें (४-१-५)
- (८) तें सत्शिष्यास रोकडें । अलम्य म्याने (५-१-२)

ही शेवटची दोन उदाहरणे चुकीच्या संधीची म्हणूनही मातता येतील. अशा चुकीच्या संधीची आणखी काही उदाहरणे पाहा:-

- (१) अपकीर्ति ते सांडावी । सदकीर्ति वाढवावी (२-२-४१; २-९-२)
- विरवते सदाकिया प्रतिष्ठावी । विरवतें निवृत्ति विस्तारावी (२-९-१०)
- या उदाहरणांत संधी करताना मध्येच निष्कारण 'अ' आलेला दिसून येईल. जिथे वस्तुतः अ पाहिजे तिथे उगीच आकार घातल्याची उदाहरणे पाहा:-

- (१) बहुश्रुत निराभिमान । निरापेक्षी (१-८-१८)
- (२) शिष्य जाला अनाधिकारी । आपली अवज्ञा करी (२-१०-३२)
- (३) हाणे मी दुराभिमानी । हाणे मी तपीळ जनी (५-८-३०)
- (४) तरी तो जाणावा निरायक । निरवयेंसी (१-१०-३१)
- (५) ...

अशाच विसंधीची पुढील उदाहरणेही लढ्यात घेण्यासारखी आहेत. त्यात जेथे 'इ' कार पाहिजे तेथे 'ए' कार आलेला आहे.

(१) कि हे ऋषेश्वरांची मंडळी (१-६-५)

(२) कीं हे जगदेवराचें महत्त्व (१-७-३)

(३) योगी विद्वद्व ऋषेश्वर । घूर्त ताकिक कवेस्वर
मनोजयाचे मुनेस्वर । आणी दिग्वल्की (१-८-१४)

(४) धनेश्वराचा घोका घरी । या नाव आदिमूर्तिक (३-७-५६)

(५) तरी हा कल्पनेतोंत विचार (१-४-२५)

यां घेवट्या उदाहरणात आकाराच्या ठिकाणी एकार आलेला आहे. अशी उदाहरणेही दासबोधात बरीच आढळतात. पुढील उदाहरणांमध्ये वस्तुनः जिये उकार पाहिजे तिथे ओकार आलेला दिसेल.

(१) जे वेदशास्त्राची महिमा । जे निरोपमाची उपमा (१-३-२०)

(२) निरोपाची वियांति । योगियांची (७-३-४४)

(३) नीच उत्तर साहाणें । प्रत्योत्तर न देणें (२-७-६७)

(४) स्वयें नेणे परोपकार । उपकाराचा अनोपकार (२-१-३०)

(५) जेथे घडकमो चालती । विधोक्त विया आचरती (१४-७-५)

माशिवाय-

'ऐसें न करितां निरुद्ध । भूमिभार होये' (२-४-१२);

'कामवेनूचीं दुमणी । निःकामासी न लगती' (१-४-२६);

'अशकन रोगी नासका । तरी तो नि कारण' (१-१०-३०);

वगैरे प्रकारचे सधिवोपही दासबोधात विपुल आहेत.

संस्कृत नियमानुसार चुकीची असलेली ही रूपे रामदासांच्या मायेचे वैशिष्ट्य दाखविणारीच मानावी लागतील. कारण संस्कृतज्ञ व्युत्पन्न पंडितांच्या रचनेत ती येणे महत्सा शक्य नाही. रामदासकालीन सामराजांच्या रचनेत 'निरपम उमटे हे कुंडलाची झळाळी' (र. स्व. ४-४८;); 'सदाहा अम्यंकर कृष्ण काळा' (र. स्व. ३-१३); 'निरपम संव देखे बाग, पोयूषबागो' (र. स्व. ५-१६); 'निधि निरवधि पुण्ये लाषणी जो फुकाचा' (र. स्व. ४-८७) अशी शुद्ध रूपे आढळतात. रामदासापेक्षा मुमारे पन्नास पाठयणे चपांजुर्वीच होऊन गेलेल्या मुवतेश्वराच्या काव्यातही शुद्ध संचिहंगांचाच आढळून होतो. 'राज्यमदें दुरभिनाम । तुज संचरला नाही की?' (समा. ३-२); 'निरपेक्ष अमती की मळारी' (समा. ३-६८); 'आसीवंचनी ऋषोश्वर । शुभ कल्याण बोलती' (समा. १-६६); 'चतुर्दशमासां निरपम । पूर्ण झालें मनेचें काम' (समा. २-७३); 'अनुकारी नराची वाया । वृथा पुष्ट ज्वापरी' (समा. ५-५८) वगैरे उदाहरणावरून ही गोष्ट स्पष्ट होईल. मुवतेश्वराच्या काव्यात बहुतेक सर्वत्र

अशी शुद्ध रूपे आढळतात. तथापी रामदासांच्या कवितेत सर्रास आढळणाऱ्या अपरूपांप्रमाणे अपरूपे मुक्तेश्वरी काव्यात मूळीच नाहीत असे नाही. उदा:- 'निरोपण सुपथी वाड्यळा । पायगोवा वाटे सकळां' (समा. २-९५); 'दिव्यगंधी दिव्यगुमतीं । जो ऋषेश्वरीं अचिळा' (समा. २-११९) पण अशी विसंधीची रूपे मुक्तेश्वरांच्या काव्यात अत्यल्प प्रमाणात आहेत. सारांश, सामराजमुक्तेश्वरादिकांच्या काव्यांवरून असे म्हणायला हरकत नाही की, तत्कालीन प्रांथिक मराठीचे असंस्कृत स्वरूप जवळजवळ नाहीसे झाले असून तिचे संस्कृतीकरण फार झाले होते. जी अपरूपे किंवा जे विसंधी आढळतात ते केवळ प्राचीन रूपांचे अवशेष होत इतकेच. ज्ञानेश्वरकालीन वाङ्मयात अशी विसंधीची रूपे थोडोफार आढळतात. उदा :- 'ऐसें बोलौनि योगाचें सार । सनकादिक केले निरोत्तर' (उद्भवगीता ६८५. दशप्रतीचा पाठ); 'स्मृतिस्थळीं त बहुतेक 'निहत्तर' असेच रूप आहे, पण 'ईश्वर नायक निरोत्तर केले' (स्म. स्प. ११) असेही रूप व्रचित आढळते; तसेच 'म्हाईमटी ब्राह्मणा प्रत्योत्तर देणें' (स्म. स्प. १७२) 'नको गा : हा अनाधिकार्या असे' (स्म. स्प. ११७) वगैरे ही उदाहरणे पाहा. सारांश, जुन्या वाङ्मयात अशी विसंधीची रूपे आढळतात, नाही असे नाही; पण ती थोड्या प्रमाणात. मुक्तेश्वरकालात ती त्याहून थोडी आहेत. रामदासकालीन व्युत्पन्न पंडितांच्या काव्यात तर अशी रूपे जवळजवळ नाहीतच. पण शुद्ध रामदासांच्या काव्यात ती विपुल आढळतात. तेव्हा याचा अर्थ उघडउघड असा दिसतो की, तत्कालीन प्रांथिक मराठीचे 'संस्कृतीकरण' झालेले असावे, पण अव्युत्पन्न प्राकृताच्या भाषेत मात्र अशी रूपे प्रचलित असावी. ज्या अर्थी रामदासांच्या काव्यात अशी रूपे सर्रास आढळतात. त्या अर्थी संस्कृत भाषेचे ज्ञान त्यांना फारसे नसावे असे अनुमान वाढल्यास ते चुकीचे होणार नाही.

भाववाचक नामे

दासबोधाच्या भाषेत 'असंस्कृत' रूपांचा आढळ केवळ विसंधीच्या स्वरूपातच होतो असे नाही तर भाववाचक नामांची पुन्हा भाववाचक नामे करण्याचा जो हव्यास रामदासाना दिसतो त्यावरूनही माझ्या अनुमानाला पुष्टी मिळते. या दृष्टीने पुढील उदाहरणे अभ्यासकांनी लक्षात घ्यावी :-

- (१) आणी विदयमलक काळें । दास्यत्व कीजे (१-२-३)
- (२) दोहीम साम्यमा कैते । करितो विचराण (८-५-५०)
- (३) वक्तयास सोडूं नये । ऐक्यतेसी फोडूं नये (२-२-८)
- (४) जयास अहंकार नते । नैराशता विनसे (२-७-६२)
- (५) तरी ते कौशल्यता परी ज्ञान । हणो चि नये (५-५-३२)

(६) देहीं आरोग्यता जाली । ऐसी जना प्रचित आली (१०-८-५)

(७) सबळ कांहीं कर्तव्यता । आली मायेच्या चि मायां (८-२-२१)

अशी रूपे दासबोधाच्या भाषेत अगदी सर्रास आढळतात. 'दास्यत्व' 'ऐक्यता' ही रूपे तत्कालीन भाषेत आढळतात, नाही असे नाही; पण ती फारच क्वचित. तेव्हा अशी अपरूपे वापरणे हे रामदासांच्या भाषेचे वैशिष्ट्य होय, तत्कालीन सर्वसाधारण मराठी भाषेचे नव्हे.

'इक' प्रत्ययान्त सदोष उदाहरणे

संस्कृत भाषेतील शुद्ध रूपांच्या दुष्टीने व तुलनेने रामदासांच्या भाषेच्या दोन मुद्यांचा आठापर्यंत विचार केला. त्यावरून स्थूल मानाने असे म्हणायला हरकत नाही की रामदासांना संस्कृत भाषेत व्युत्पन्नता फारशी नसावी. यापुढे दाखविल्या जाणाऱ्या त्यांच्या भाषेतील आणखी काही विशेषावरून देखील हीच गोष्ट अभ्यासकांच्या लक्षात येईल. तेव्हा अशा त्यांच्या दासबोधांतर्गत भाषेच्या असंस्कृत वळणाकडे प्रत्येक ठिकाणी लक्ष न देता केवळ त्या भाषेची वैशिष्ट्ये म्हणूनच काही महत्त्वाच्या गोष्टींचा उदाहरणांसहित यापुढे विचार करू. त्या सर्व विशेषांचा एक-समयावच्छेदेकरून विचार केल्यावर रामदासांच्या भाषेचे एकंदर 'वळण' अभ्यासकांच्या सहज लक्षात येईल असे वाटते.

दासबोधातील पुढील काही उदाहरणे पाहू :—

(१) ईश्वरी प्रेमा अधिक । प्रपंच संपादणें लोकिक (२-७-९)

(२) त्याचा महिमा अलौकिक । काय म्हणोनि वर्णावा (१-८-२०)

(३) राजिक वैदिक उदेग चिंता (११-३-५)

(४) एक ताप आध्यात्मिक । दुखा तो आदिभूतिक (३-६-९)

(५) माना वचनें प्रस्ताविक । शास्त्राचारें बोलावी (४-२-१५)

(६) जे प्रपंचिक जन (२-१-७)

यावरून, शब्दांना ठक् (इक) प्रत्यय लावल्यानंतर आरंभीच्या स्वरुपाची बूद्धी करण्याचा नियम कसोशीने पाळलेला नाही हे दिसून येईल. 'कसोशीने' म्हणण्याचे कारण इतकेच की वन्याच ठिकाणी या नियमानुसार शुद्ध असलेली रूपेही दासबोधात आढळतात. 'आध्यात्मिक' हा शब्द सर्वत्र बरोबर वापरलेला आहे. 'भौतिक' शब्द हा बहुतांशी 'भूतिक' स्वरूपात दिसतो. (दशक ३ मधील ७ वा समास पाहू). आधिभौतिक तापाचे विवरण करण्यासाठी आघाटला घेतलेल्या संस्कृत श्लोकात 'आधिभौतिक' हा शब्द शुद्ध स्वरूपात अमूनही दासबोधात मात्र तो सर्वत्र 'आदिभूतिक' अशा आढळतो. 'वैदिक' (३-६-११; ३ व्या दशकातील ८ वा समास पाहू). 'वैदिक' (१५-२-१०) वगैरे शुद्ध रूपेही आढळतात, पण ती थोडी. उलट 'मित्रो' साठी 'मैत्र'; 'मित्रा' ऐवजी 'मौत्री' अशीच रूपे

फार. उदा:- 'पराव्यासीं करो मोत्री' (२-१-१४); 'दोषा नाहीं मोत्री नाहीं' (२-४-२१); 'अजंव नाही मित्री नाही' (५-७-१९); 'मंत्राचें बोले उणें। तो येक मूर्ख' (२-१-५५) वगैरे वगैरे.

संस्कृत शब्दांचे असंस्कृत लेखन

संस्कृत शब्दांचे अशुद्ध-लेखन हाही दासबोधाच्या भाषेचा एक विशेष म्हणून नमूद करता येईल. याची काही उदाहरणे पाहा :-

(१) स्थिरता नाहीं येक क्षण । चपळ विशई अग्रगण्य (१-२-२२)

(२) जे ज्ञानियांची विरक्ती । नैराशशोभा (१-३-५)

(३) त्रैलोक्य बतवितो एक । ह्यणीत त्रैलोक्यनायक (११-९-१८)

(४) साहित संगीत रागज्ञान (५-२-४)

(५) देव मनूयीं भाविला । मंत्री देवपणासि आला (५-३-४४)

कुठे कुठे हे शब्द 'अग्रगण्य' (५-३-२८); 'त्रैलोक्य' (११-९-१८. वर उद्धृत केलेली ओवी पाहा.) असे शुद्ध स्वरूपातही आढळतात. पण विशेषकरून अशा शब्दांच्या शेवटचा 'य' गाळण्याकडेच प्रवृत्ती फार उलट ज्या ठिकाणी मको त्या ठिकाणी मान निष्कारण 'य' जास्तीचा जोडून व्याकरणदुष्टत्व, कर्णकटुत्व वगैरे दोष निर्माण केले आहेत. उदा:- 'निरुपम' ऐवजी 'निरोपम्य' (निरोपम्य म्हणिजे उपमा नाही. ९-१-८); 'अनाम' ऐवजी 'अनाम्य' (अनाम्य म्हणिजे काय ९-१-१७); 'परिमित्य' ऐवजी 'परमित्य' (दिवसरजनीचें परमित्य ६-१०-३१); 'निमिष' ऐवजी 'निमिष्य' (मरतां न मरतां निमिष्य. ३-९-३; घटिका पळ निमिष्यनरी. ५-७-४६) वगैरे. अशा रूपांमुळे भाषासौंदर्य किती नाहीसे झाले असेल याची कल्पनाच करावी.

'य' प्रवृत्ती

शब्दांच्या शेवटी काही काही ठिकाणी असलेला 'य' गाळण्याची व नसलेला 'य' उगीच घालण्याची जशी प्रवृत्ती आढळते तशीच शब्दांच्या मध्येही उगीच 'य' घुसडण्याची प्रवृत्ती आढळते. उदा:- 'मुष्यक म्हणतो घर आयुचें' (१-१०-३५); 'गमांय आणि नपुश्यक । या नाव आध्यात्मिक' (३-६-३९). अशी रूपे मान फार घोडी आढळतात हे येथे नमूद करणे अवश्य आहे.

शब्दांच्या आदिमध्यांती येणाऱ्या 'य' या अक्षराची दासबोधातील भाषेत आढळणारी निरनिराळी रूपे मोडी पाहण्यामाखी आहेत. ती जशी नानाविध आहेत तशीच ती विचित्रही आहेत. किंबहुना दासबोधाच्या भाषेत या 'य' च्या निरनिराळ्या वर्णांतरांनी जितके श्रुतिकटुत्व निर्माण झालेले आहे तितके दुसऱ्या कानांवर झालेले नाही. सामान्यतः शब्दांच्या आरंभी असलेला 'य' दासबोधात नेहमी 'ये' झालेला आहे; शब्दामध्ये असलेला 'य' ही 'ये' च झालेला आहे

आणि शब्दाच्या शेवटी यमकेल्या 'य' ने 'ये' 'यो' आणि 'व' ही रूपे घारण केलेली आहेत. याची क्रमाक्रमाने काही उदाहरणे पाहू.

- (१) येन कीर्ति प्रताप महिमा (४-२-९)
- (२) विरक्तें येतें करावी । विरक्ती बापुनी (२-९-९)
- (३) येथार्थ साडून वचन । जो रखून बोलें मन (२-१०-२८)
- (४) येथ्यां येक वचन बोलिलें (४-६-१०)
- (५) येजून आणी याजून (२-७-१३)
- (६) भट आणी पाठक । येजुबंदी (१-८-१६) वगैरे

अशी पुष्कळ उदाहरणे या ठिकाणी देता येतील. पण नमुन्यादाखल एकेका शब्दाचे केकच उदाहरण घेतलेले आहे. यावरून स्पष्ट दिसून येईल की आरंभीच्या 'य' चा सर्व ठिकाणी 'ये' केलेला आहे. पुढील उदाहरणांत मध्ये आलेल्या 'य' चा 'ये' झालेला आढळेल.

- (१) ऐसे जे कां समानायेक (१-८-२०)
- (२) नारायण नामें पावन जाला । अजामेळ (४-३-१७)
- (३) विनोदार्थी भरे मन । श्रृंगारिक करी गायन (२-५-२४)
- (४) संध्यामठ आणी भुयेरी (२-७-२२)

या शेवटच्या उदाहरणात आलेल्या 'या' चा देखील 'ये' झालेला दिसून येईल. आता शब्दांच्या शेवटी येणाऱ्या 'य' ची रूपे पाहू.

- (१) तपास नाहीं राजमये । अथवा नाही अग्निमये
अथवा स्वापदमये । बोलों च नये (१-९-७)
- (२) जेथें श्रवणाचा उपाये । आणी परमार्थ समुदाये
तेथें जनासी तरणोपाये । सद्गज चि होये (१-८-२१)
- (३) काहीं करावा उपाये । संसारीं गुठोन काये
उकलवी ऐसें हृदये । तो सत्वगुण (२-७-४२)
- (४) नाहीं नीति नाहीं न्याये । नाहीं पुण्याचा उपाये
नाहीं परत्रीची सोये । युक्तायुक्त क्रिया (२-४-१९)
- (५) निश्चये चळेना ऐसा जाला । या नाव सिद्ध (५-१०-१०)

या सर्व उदाहरणातील शेवटच्या 'य' या 'ये' झालेला आहे. क्वचित 'य' चा 'यो' ही झालेला आढळतो उदा:-

- (१) कोण समयो येईल कंभा (३-१०-३९)
- (२) कवि धामिकाचा विनयो । विनयवर्त्ते (१-७-११)
- (३) संत सत्याचा निश्चयो । संत सार्यकाचा जयो
संत प्राप्तीचा समयो । सिद्धरूप (१-५-२०)
- (४) तेणें विषयो चिंतित जावा (३-१०-६१)

शब्दातील शेवटच्या 'य' चा 'व' झाल्याची उदाहरणे:-

- (१) याचा अभिप्राय मजला । निरोपण कोजे (६-१०-२)
- (२) असो इंद्रियें समुदाव । तयामधें वर्तें सर्वें (७-४-४५)
- (३) सद्गुरुकृपेविण कांही । भवतरणोपाव तो नाही (४-४-४)

याशिवाय 'गाईत्री मंत्राचा उच्चार' (५-२-८) यातील मधल्या 'य' ची 'इ' झालेली आहे, तर उलट 'इतिमाहानुभावगाईत्री पूजन' (४-५-४) यात आरंभीच्या 'य' ची 'इ' झालेली आहे. क्वचित 'इ' चा 'य' झालेला दिसतो. उदा :- युक्षदंड. (१४-५-३; १६-४-१५; १६-४-१९ पाहा) 'तापत्रय,' 'अक्षय' वगैरे शब्द 'तापत्रै,' 'अक्षे' असे लिहिलेले आढळतात. 'य' चा ये, यो, य होण्यासाठी काही पद्धतशीर नियम दिसून येत नाही. पाचव्या समासाच्या दहाव्या दशकात तर 'संशयरहित शात;' 'सर्वामध्ये संशयें भरला;' 'वेद्यं संशयाची संगती । संशयो वाढवी' (ओव्या १३, १४, १८ पाहा) अशी अगदी जवळ जवळच्या ओव्यांतून तिन्ही प्रकारची एकाच शब्दाची रूपे आढळतात. समय, निश्चय, उपाय वगैरे शब्दांचीही अशी भिन्नभिन्न रूपे आढळून येतात.

'य' चे 'ए' व 'इ' कार यात परिवर्तन

शब्दाच्या जोडाक्षरात जर 'य' आला तर बहुधा त्याचा लोप होऊन पूर्वोव्या व्यंजनाचा एकार किंवा इकार झालेला आढळून येतो. उदा:- 'व्यथं' ऐवजी 'वेथं' (नाही तरी हें वेथं चि गेले. १-१०-६१); 'व्यसन' साठी 'वेसन' (सप्त वेसनां जयाचें मन । तो येक मूर्ख. २-१-१६); 'व्यथा' चे 'वेथा' (वेथा नेणती वापुडें । तळमळी जीवी. ३-२-६); 'व्यक्त' चे 'वेक्त' (ऐसी पंच महाभूतें । पूर्वी होती अवेषतें । पुढें जालीं वेषतें । सृष्टि रचनेसी. ८-३-५७); 'व्यवसाय' चे 'वेवसाय' (अनेत्र वेवसाईं क्रमेना. ३-२-४४); 'अस्ताव्यस्त' ऐवजी 'अस्तावेस्त' (बहुधा बोलणे अव्यावेस्त । बोलों चि नये. ४-२-१८); 'अव्यप्रता' चे 'अवेप्रता' (कीर्तनं अवेप्रता षडे. ४-२-२९). या शेवटच्या तीन उदाहरणांवरून तर एताद्या शब्दाच्या मध्ये 'व्य' आल्यास त्याचे ही 'वे' असे रूप होत असल्याचे दिसून येईल. पण आरंभीच्या 'व्य' च्या पुढे 'त' आला तर मात्र 'व्य' चा 'वे' न होता 'वि' होतो. उदा :-

- (१) वित्पत्ती नाही कळा नाही (१-६-१५)
- (२) कवि वित्पन्नाची योग्यता (१-७-१६)
- (३) वंघूति आणि वितिपात (२-१-३६)

'अ'कार 'इ'काराचा 'ए'कार

शब्दांतील आदिमध्यांतीच्या अकार-इकाराचा एकार करण्याची प्रवृत्तीही वातबोधाच्या भाषेत विपुल प्रमाणात आढळते. याची काही उदाहरणे पाहा:-

- (१) छत्रे आणि सुखासन (२-७-२६)
- (२) शरीर विकावे लागे त्यासी (३-१०-५५)
- (३) कल्पना जेव्हा तत्त्वता (७-५-२०)
- (४) सांगणे घडे वेवादा (२-५-२५)
- (५) गेले बहुत वेवादी (३-९-५४)

पाहिल्या तीन उदाहरणांत आरंभीच्या अकाराचा, तर नंतरच्या उदाहरणांत आरंभीच्या इकाराचा एकार झालेला दिसेल. 'स्त्रीआघेन जीवित' (२-१-९); 'ज्याचे जिणे पराघेन' (२-१०-२८); 'पराघेनतेपासून पळाला' (१२-४-४); 'पालटाकारणे आवेट अत्रे' (१-६-१२); 'नारायेण नामे पावन झाला । अजामेळ' (४-३-१७); 'सिकवणेचा मानी वीट' (२-१-१९) वगैरे उदाहरणांत मध्य 'इ' काराचा 'ए' कार झालेला आहे. काही ठिकाणी अकाराचा इकार झालेला, तर क्वचित इकाराचा अकार झालेला देखील आढळतो. उदा:- 'चौदा विद्यांचा गोसावी । हरस्व लोचन ते हिलाची' (१-२-१३); 'ब्रह्मगिन्हो ब्राह्मणसमंघ' (४-३-१२); 'सर्व ब्रह्म हें अपूर्व । आदिचर्य वाटे' (८-२-४१); 'नरदेह असिला मूर्ख' (१-१०-३१). अकाराचा इकार झाल्याची ही उदाहरणे होत; तर 'तेथे सर्वसाक्षत्य कैचे' (५-६-८); 'अथवा कठीण जाली मैवनी' (९-९-१५) वगैरे ही इकाराचा अकार झाल्याची उदाहरणे होत.

आदिमध्यांत 'उ' कार

आदिमध्यांती येणाऱ्या उकाराच्या बाबतीत देखील असेच नानाविध प्रकार आढळून येतात. त्यात विशेष लक्षात घेण्यासारखी गोष्ट अशी की ज्ञानेश्वर-कालीन वाङ्मयात अन्त्य उकाराचे प्रावत्य विशेष आढळते, त्यापेक्षा एकनाथकालीन वाङ्मयात कमी आणि त्याहीपेक्षा तुकारामरामदासकालीन वाङ्मयात अधिक कमी. रामदासांच्या दासबोधात हा अन्त्य उकार मुळीच नाही असे नाही, पण त्याचे प्रमाण अत्यल्प आहे. त्याची उदाहरणे देऊन निष्कारण जागा आढवीत नाही. एकनाथांच्या काव्यातील एखादे पान व रामदासांच्या दासबोधातील एखादे पान तुलनात्मक दृष्टीने पाहिल्यास ही गोष्ट सहज लक्षात घेण्यासारखी आहे. पण दासबोधाच्या भावंचा विशेष म्हणून या आदिमध्यांतीच्या उकाराबाबतीत काही गोष्टी लक्षात घेण्यासारख्या आहेत. अनेकदा दास्याच्या शेवटी असलेल्या उकाराचा लोप झालेला आढळतो. याचे दृष्टांत उदाहरण म्हणजे 'मृत्यु' हा शब्द दासबोधाने जवळ जवळ सर्वत्र 'मृत्य' असा वापरलेला आहे. तिसऱ्या दास्यातील 'मृत्य' निरूपणाचा नववा समास या दृष्टीने विशेष पाहण्यासारखा आहे. 'होतां मृत्याची आटाटी' 'नेऊन पालितो पुढारे । मृत्यापें' असा सारखा रूपावरून त्या

शब्दांचे मूळ रूप कळून येईल. 'मूढ' हा शब्दही बहुधा सर्वत्र 'मूद' असाच योजलेला आहे.

'मूढ कठिण बोळखे' (१३-९-२९);

'कठीण मूढ सीतोष्ण जाणतो' (१६-७-१६) वगैरे

बाणखी इतर शब्दांची काही उदाहरणे पाहा :-

(१) नाना कित निवारले (१२-३-३२)

(२) उठक आणि सहोष्ण (१३-१-१७)

(३) धन्य धन्य हा धाय देव (१६-६-१)

(४) मरतां आवघें सिध आहे (१७-१-१६)

(५) अंतरहेत चुकत गेला (१९-९-७); वगैरे

काही शब्दांत हा उकार 'तेथें आलीं पदपद कुळें। शुंकारशब्दें' (१-२-११) असा आरमी घुसला आहे; तर काही ठिकाणी तो 'तुमिथे कृपेचेनि बळें। चितुळती धातोची पडळें (१-२-३); 'मी सहणा मी सुंदर' (२-५-१४) असा मधेही घुसला आहे. क्वचित शब्दामधील इकाराचा उकारही झालेला आहे. याचे ठळक उदाहरण म्हणजे 'अतिर्वाच्य' हा शब्द बहुधा सर्वत्र 'अनुर्वाच्य' असा आढळतो. 'अनुर्वाच्य तुमचा महिमा' (५-१-१); 'अनुर्वाच्य समाधान' (६-१०-१७); 'अनुर्वाच्य सुख उरलें' (६-१-१४) वगैरे उदाहरणे लक्षात घ्यावी.

'अ', 'आ' मांची परिवृत्ती

स्वरांच्या बाबतीत दासबोध्यातील मायेचा आणखी एक डोळ्यात मरणास विरोध हा की, नको तेथे आकाराचा अकार तर अकाराचा आकार करणे हा होय. पहिल्यापेक्षा दुसऱ्या प्रकारची उदाहरणे विपुल सापडतात. 'हालाहल' ऐवजी 'हळहळ' (४-४-२३); 'सांगवे' ऐवजी 'संगवे' (१-५-१४); 'आगंतुक' ऐवजी 'अगंतुक' (२-८-३१); 'माजरी' ऐवजी 'माजंर' (३-७-१२); 'समरांगण' ऐवजी 'समरंगण' (३-९-७); 'मिथ्या' ऐवजी 'मिम्म' (५-८-२२) ही पहिल्या प्रकारची उदाहरणे होत. तर 'अग्नि' ऐवजी 'आत' (१-१०-४६); 'वरण्य' ऐवजी 'आरण्य' (१-१०-४८); 'अलंकार' ऐवजी 'आळंकार' (१-७-१८); 'लबाड' ऐवजी 'लाबाड' (२-१-३३); 'अथवा' ऐवजी 'आथवा' (३-७-१०); 'चतुरंग' ऐवजी 'चतुरांग' (३-९-३४); 'वाताहत' ऐवजी 'वाताहात' (३-३-२६); 'स्फुरण' ऐवजी 'स्फुराण' (२-७-३८); 'मूढग' ऐवजी 'मूढांग' (४-५-२०); वगैरे ही दुसऱ्या प्रकारची उदाहरणे होत. उपान्त्य अकाराचा आकार करण्याची रामदासाना फार सवय आहे. त्यामुळे आपेचा ललितपणा बराचसा नष्ट झालेला,

आहे. महोत्सव हा शब्द तर बहुतेक ठिकाणी 'मोहोत्साव' असा लिहिला आहे. तो कसा कर्णकटु लागतो याचा विचार करावा.

‘ओ’ चा ‘वो’

रामदासकालीन इतर कवींच्या काव्यात ‘ओकाराचा ‘वो’ कार केल्याची फारशी उदाहरणे आढळत नाहीत; पण दासबोधात ती विपुल प्रमाणात आढळतात. ‘घोळखिला’ (१-९-२५); ‘वोषधीस’ (१२-३-१५); ‘वोष’ (१-७-२८); ‘वोसरे’ (६-२-३८); ‘वोनामा’ (६-६-२४); ‘वोंकाराचा’ (५-४-२) वगैरे उदाहरणांवरून माझ्या विधानाचा प्रत्यय येईलच. क्वचित ‘उडे’ चे ‘वुडे’ (कीर्तनें संदेह वुडे. ४-२-२९) असेही रूप दासबोधात आढळते. तत्कालीन इतर ग्रंथांत शुद्ध रूपे रूढ असूनही दासबोधात ती बरोल स्वरूपात आढळतात हे आश्चर्य आहे !

शब्दांचे अशुद्ध लेखन

शब्दांच्या अशुद्ध - लेखनाची उदाहरणे तर दासबोधात सर्वत्र विलुललेली आढळतात. ‘आचमन’ हा शब्द ‘आत्मन’ (४-७-२१) असा आहे. तो उच्चारानुसारी लेखनपद्धतीचा नमुना म्हणून मानता येईल. इतर शब्दांची काही उदाहरणे पाहा:-

- | | |
|-----------------|---------------------|
| (१) अन्हीत | (अनहित) १०-८-१६ |
| (२) मेघडंठें | (मेघडंठरे) ४-७-७ |
| (३) क्षणाचा | (क्षणाचा) ५-७-४८ |
| (४) म्लान्वदनें | (म्लानवदनें) ५-६-४३ |

पुढील काही उदाहरणांत तर शब्दांच्या मूळ स्वरूपाचे अज्ञान उघटउघटपणे दिसून येते असे वाटते. अशी उदाहरणे पाहा:-

- | | | | |
|----------------|---------|-------------------|---------|
| (१) कर्तुत्वास | ११-१-२० | (७) चक्रवती | ३-९-११ |
| (२) वगवृत्त | १२-४-१६ | (८) तुछ्य | २-१०-२० |
| (३) अत्यम | १०-८-२५ | (९) बांछ्या | १-२-३० |
| (४) अघमोद्धम | १०-८-२५ | (१०) च्यारी | ३-५-२ |
| (५) वैद्यदेव | ११-३-१७ | (११) ब्रह्मच्यारी | ३-९-२९ |
| (६) चैतनी | ७-१०-८ | (१२) लज्या | ३-२-४३ |

शेवटच्या चार उदाहरणांवरून थ, छ, ज ही तालव्य अक्षरे कमी उच्चारली जात असत व लिहिली जात असत याची थोडीकार बलगना येईच. रामदासकाळीन इतर कवींच्या काव्यात अशी अशुद्ध-लेखनाची रूपे फारशी आढळत नाहीत. आहेत ती अत्यंत अल्प प्रमाणात आहेत.

उच्चारानुसारी लेखन

उच्चारानुसारी लेखनपद्धतीची काही फार चांगली उदाहरणे दासबोधात आढळतात. वानगोदाखल त्यातून थोडी येथे उल्लेखतो.

(१) मवंसा	२-१-३९	(७) झुर्णो	३-२-१६
(२) अस्ता	१-७-२१	(८) कर्मणुकेचा	२-५-२६
(३) नस्ता	१-७-२१	(९) तातंम्य	२-८-१४
(४) चिडून	१-१०-५८	(१०) उपकर्ण	२-७-२८
(५) विसलें	१-१०-३३	(११) गत्वला	३-५-२७
(६) घुगडी	१-१०-४१	(१२) गुगुरी	५-३-७८

‘ज’ काराचा ‘स’ कार व ‘स’ काराचा ‘श’ कार पुष्कळ ठिकाणी केलेला आहे. ‘श’ काराचा ‘स’ कार केल्याची पुढील उदाहरणे पाहा:- वागसुंम्य (१-२-२; २-६-३५); नीसी (१-४-१०); राती (१-५-६); सकेना (१-५-६; १-५-१२); सुचिस्मंत (१-८-८); कर्मसीळ (१-८-८); सोघ (२-५-१९); विस्वास (२-७-७६); स्वासोस्वास (१३-६-२२); स्वापव (१-१०-४८; २-६-११); स्वान (१-१०-५७; ३-७-६०); सुंग्याकार (३-१-४९) वगैरे वगैरे. पुढील उदाहरणांत ‘स’ चा ‘श’ झालेला दिसेल.- कुशममाळा (१-२-१९); तडकर (१-९-६); निशंन (२-७-५); विशंभती (१०-१०-१४); शंग्य (८-१-३२) वगैरे.

जोडाक्षराचे लेखन

‘स्पष्ट’ हे जोडाक्षर अनेक ठिकाणी ‘पष्ट’ असे लिहिले आहे (पाहा:- ४-६-२५; ५-६-३६; १३-८-४ वगैरे); ‘ह्रस्व’ शब्द ‘हरस्व’ असा आढळतो. (पाहा. १-२-१३); ‘तीक्ष्ण’ शब्द ‘तीक्षण’ (१९-६-१७) असा लिहिलेला आहे. ‘अध्ययन’ शब्द ‘आधेन’ (२-७-१३) व ‘वेदाध्ययन’ हा ‘वेदाधेन’ (५-५-४) असा रीतीने लिहिला आहे. उलट ‘पंचायतन’ शब्द ‘पंचायेतन’ (४-५-७) असा जोडाक्षरयुक्त आहे. आम्र शब्दाचे रूपांतर ‘अंश्र’ (९-६-४७) व ‘अर्थांमृता’ चे रूपांतर ‘अर्थांमृत्त’ (१-६-३) असे झालेले दिसते. यात शब्दातील ‘म’ चा ‘व’ झालेला आहे; तर उलट ‘संमंष’ (१-१०-१९; २-२-३३ वगैरे) या शब्दात ‘व’ चा ‘म’ झालेला आहे. जोडाक्षरात ह च्या पुढे पुन्हा ह आल्यास एका ह चा लोप झालेला आढळतो. याचे ठळक उदाहरण म्हणजे ‘ब्रह्मत्या’ (२-६-१२; ३-९-२२) हे होय. ‘ब्रह्मत्पारा’ (२-३-२५) मध्येही तीच गोष्ट आढळून येईल. कुठेकुठे जोडाक्षरातील ‘ह’ गळालेला आहे. (उदा:- माप्यान ४-३-३; ९-३-२७;) तर कुठे कुठे तो जास्तीचा पुसला आहे. (उदा:- वानप्रहस्त. १-८-२४). ‘कुहूनि’ (१-४-३); ‘कोण्हास’ (१९-६-११);

विल्हे' (८-६-४०) यातही 'ह' घुसलेला आहे. तत्कालीन गद्यातदेखील अशी रूपे आढळतात. दासबोधातील 'मन्हाष्ट' (५-६-३३); 'विन्हाव' (३-२-३५); 'बन्हाव' (५-४-४) वगैरे रूपेही लक्षात घेण्यासारखी आहेत. अवस्था, गृहस्थ, ग्रामस्थ, व्यवस्था वगैरे शब्दांतील शेवटच्या थ मधील 'ह' काराचा लोप होऊन अवस्ता, गृहस्त, ग्रामस्त, वेवस्ता असे शब्द दासबोधात जवळ जवळ सर्वत्र लिहिलेले आढळतात.

धातुसाधितांचा एक विशेष

दासबोधाच्या भाषेत क्रियापदांच्या धातुसाधितांच्या एका विशेषाकडे अभ्यासकांचे लक्ष वेधणे अवश्य आहे.

- (१) पोट भराव्याकारणे (६-१-२०)
- (२) येवं पोट भराव्याची विद्या (६-१-२३)
- (३) गोडी न ये सांगाव्याला (६-१०-२)
- (४) तरी हे इछा घरी कोण । सृष्टि रचाव्याची (८-२-१२)
- (५) गुप्त प्रगट कराव्यास (१६-३-८) वगैरे.

अतिशयत्व धोतक 'अ'

नकारार्थक अ शब्दाच्या आरंभी अतिशयत्वाच्या अर्थाने वापरल्याचे एक उदाहरण दासबोधात आले आहे. 'करूं आवडे अप्रमाद । तो तमोगुण' (२-६-१९); 'तामसास अप्रमाद । गोड वाटे' (७-९-५१) या दोन्ही ठिकाणी 'अप्रमाद' हा शब्द उपड उपड 'प्रमाद' या अर्थानेच वापरला आहे. प्रमादाचा अभाव असा नकारात्मक अर्थ तेथे नाही. वस्तुतः आरंभी हा 'अ' वापरण्याची काही आवश्यकता नव्हती; तरी तो वापरला आहे. याचे दुसरे एक प्रसिद्ध उदाहरण म्हणजे समयाच्या कर्णाष्टकातील 'अचपळ मन माझे नावरे आवरीता' ही ओळ. चपळ मन आवरले जात नाही असे म्हणणे यथार्थ होईल. पण अचपळ असलेले मन आवरले जात नाही हे म्हणणे चुकीचे नाही काय? अर्थात 'अचपळ' या शब्दातील आरंभीचा 'अ' नकारार्थक नाही. तो एक तर निष्कारण आलेला आहे असे म्हणावे लागते किंवा अतिशयत्वाच्या अर्थाने आलेला आहे असेही म्हणता येते. 'अ' ला अतिशयत्वाचा अर्थ संस्कृतमध्ये नाही असे मानून 'अचपळ' 'अप्रमाद' वगैरे मारले शब्द नेहमी चुक मानण्यात येतात. पण खरोखर तसे मानण्याचे कारण नाही. आपट्यांच्या मसृष्ट शब्दकोशावरून 'अ' ला अप्रत्यक्षरीत्या अतिशयत्वाचा अर्थ असल्याचे दिसून येईल. उदा.:- 'सर्वद्रव्येषु विद्येव द्रव्यमादुरनुत्तमम्'; 'काशान् यतिमनुत्तमां' या अवनरणात 'अनुत्तम' शब्द 'जे उत्तम नव्हे ते म्हणजे वाईट' असा अर्थाने वापरलेला नाही तर 'ज्यापेक्षा दुगरे अधिक काहीही उत्तम नाही' (न उत्तमो यस्मात्) म्हणजेच अतिशय उत्तम किंवा सर्वोत्तम या अर्थाने वापरलेला आहे. त्याचप्रमाणे 'अचपळ'

म्हणजे ज्यापेक्षा दुसरे काहीही चपळ नाही ते. 'तसेच 'अप्रमाद' म्हणजे 'ज्यापेक्षा दुसरा कोणताही प्रमाद अधिक नाही तो' अशा अर्थानी हे शब्द आलेले आहेत असे म्हणणे योग्य होईल. 'भारीच बाई अचपळ आहे मूल !' हा उद्गार स्त्रियांच्या तोंडी तर नेहमीच असतो. त्यात 'अचपळ' शब्द वरील अर्थानेच येतो. रामदासांच्या इतर वाङ्मयात अशी उदाहरणे कुठे कुठे आढळतात हे शोधून पाहणे मोठे मनोरंजक होईल.

अ-संस्कृत वळण

दासबोधातील भाषेचे वळण संस्कृतीकरणापासून भिन्न आहे; तत्कालीन इतर काव्यांत बहुतेक सर्वत्र संस्कृत शब्दांची रूपे जशीच्या तशी ठेवलेली असून देखील दासबोधात मात्र अनेक ठिकाणी ती 'असंस्कृत' स्वरूपात आढळतात, ही गोष्ट अभ्यासकांच्या लक्षात आलीच असेल. अर्थात, शब्दांची मुद्दाम संस्कृत रूपे लिहिण्या-कडे किंवा वापरण्याकडे रामदासांची विशेष प्रवृत्ती नव्हती. या विधानाचा अर्थ असा करायचा नाही की दासबोधात सगळ्याच संस्कृत शब्दांची अशी 'असंस्कृत' रूपे आढळतात म्हणून. पण तत्कालीन आधिक भाषेच्या तुलनेने, जी रूपे एरवी इतरांनी शुद्ध स्वरूपात वापरलेली आहेत ती देखील रामदासांनी असंस्कृत स्वरूपात वापरलेली आढळतात म्हणूनच त्यांचा वर विस्ताराने निर्देश केलेला आहे. त्यावरून रामदासांच्या व्युत्पन्नतेबद्दल कोणती अनुमाने काढता येतील याचा अभ्यासकांनी विचार करावा.

लिगांचा वापर

मराठी भाषा संस्कृत वळणावर नेण्याची प्रवृत्ती नसून देखील काही शब्दांची लिगे मात्र रामदासांनी संस्कृताप्रमाणे उपयोजिली आहेत. उदा. :-

- (१) 'अजन्मा तो सांग कवण । तेणे देखिला कैसा स्वप्न (६-१०-४८)
- (२) 'ज्याचें त्यापरी गौरव । राखों जाणे (१२-१-२०)
- (३) 'गुणचि नाही गौरव । येईल कैचें (१७-१०-२१)

यांतील पहिल्या उदाहरणात 'स्वप्न' शब्द संस्कृतप्रमाणेच पुस्तिली वापरलेला असून इतर दोन उदाहरणांत 'गौरव' शब्द संस्कृतप्रमाणेच नपुंसकलिगी वापरलेला आहे. पण याच्या उलट पुढील उदाहरणे पाहा:-

- (१) तैंचें चि पुन्हा जन्मले । जाहीं मनुष्य (२-७-३०)
- (२) प्राणिमात्रांचा अंतरंग । होऊन जावें (१३-१०-२७)
- (३) आपुलें अर्थ दुसऱ्यापासी । आपी दुसऱ्याचे अमितासी (२-१-६१)
- (४) स्त्री देखोन आनंदली । म्हणे आमुचो दंग्य फिटली (३-४-२२)
- (५) घरून ईश्वराची कास । केली संताराची नारास (३-१०-२९)
- (६) ऐसी संताची सहिमा (१-५-२६)
- (७) तेणें तपाची सहिमा वाढली (१६-१-१९)

या उदाहरणांत संस्कृताच्या दृष्टीने चुकीची लिगे वापरली आहेत हे विसरता येत नाही. 'महिमा' शब्द संस्कृताप्रमाणे पुल्लिगीही वापरलेला आढळतो. उदा:- 'त्यांचा महिमा अलोलिक' (१-८-२०); 'महिमा जयांचा अपार, (१६-१-२१) वगैरे. मराठी रूढ वाक्प्रचाराच्या दृष्टीने दासबोधातील 'कन्या उपवरी जाल्या' (३-४-३ व ७) 'उत्तम साधूचीं लक्षणें' (५-९-१२) 'घरिलें सदृढ पाउलें' (३-१०-७३) ही वाक्ये कशी वाटतात याचा अभ्यासकांनी विचार करावा. 'कंठ सद्गदित गळाले । अभ्युपात दुःखें' (३-१०-७३); 'येक उपदेशीती तीर्थाटण । किरावें म्हणूनी' (५-४-२६) यातील 'अभ्युपात गळणें'; 'तीर्थाटण फिरणें' या वाक्प्रचारांचा उपयोग देखील लक्षात घ्यावा. तथापी 'संदेह वाजणें' (७-७-२९); 'मरी मरणें' (१९-६-१०); 'रान घेणें' (१९-७-७); 'क्रोवास येणें' (४-८-२१); 'वेडा लावणें' (५-९-५२) वगैरे सारखे सुंदर वाक्प्रचारही दासबोधात विपुल प्रमाणात आहेत.

नामघातूंची योजना

रामदासांनी वापरलेले नामघातूही पुष्कळ आहेत आणि ते मापेच्या अर्थवाहकत्वात भर घालणारे आहेत. असा नामघातूंची काही उदाहरणे पुढे देत आहे:-

- (१) आघो कवीचा वाग्विळास । तरी मग श्रवणीं तुंबळ रस (१-७-१५)
- (२) तव ते अत्यंत पोटावलीं (३-४-१८)
- (३) विदेशीं बहु दगदगला । विद्याती ध्यावया आला (३-४-२७)
- (४) माहा अग्निसंगें भस्मोन । पुष्पी च होये (१५-४-१२)
- (५) चंचळ कांही निउचळना (११-२-६)
- (६) आपण भ्रमं लाहानाळला (९-९-३४; १३-९-६)
- (७) आपण विवेकें विगाळला (९-९-३२)
- (८) वाळले काष्ठ हिरवळेना (९-७-२९) वगैरे.

या नामघातूंच्या उपयोगामुळे योडवयात पुष्कळ अर्थ कसा व्यक्त झालेला आहे ते पाहण्यासारखे आहे.

'विप्पे'ची रूपे

'आमाळ गोवळ' (५-६-५६); 'सांगणोयांगणी' (१०-१०-५३); 'घुकत वांकत' (१३-५-१९) असे जोड शब्द वापरलेले असल्यामुळे देखील मापेच्या अर्थवाहकत्वात भर पडली आहे. 'विषरविषरें' (१२-९-१४); 'जाणजाणोन' (११-१०-२१); 'पासपासरें' (११-७-१५), 'येक आपटआपटोच गेली । येक चिरडचिडो च मेली' (११-७-९); 'झुमुरें पजर होऊनि मित्रे' (३-८-२६); 'तरी मारमारु माहाणा केला' (३-२-३४); 'मागुना फोरफोरें पाहे' (३-४-३३) अशी 'विप्पे'ची रूपेही मापेचे सौंदर्य वाढविण्याला साह्यभूत झालेली आहेत.

समारोप

दासबोधातील काही काही शब्दांची रूपे असंस्कृत व अपभ्रंश असली तरी एकंदरीत भाषा सर्वत्र अगदी सुबोध आहे, हा दासबोधातील भाषेचा एक महत्वाचा गुण होय. अगदी 'आवालवृद्धसुबोध' असे विशेषण जरी लावले तरी ते चुकीचे होणार नाही. जनतेला सन्मार्गांला लावण्यासाठी जो उपदेश करायचा तो सर्वांना सहज समजेल अशा भाषेत असणेच योग्य होते. या सुबोधपणाच्या बाबतीत दासबोधाच्या भाषेची कितीही स्तुती केली तरी ती थोडीच होईल. सामान्यतः प्रचलित नसलेल्या जाड जाड व विलष्ट अशा संस्कृत शब्दांपासून ही भाषा अलिप्त आहे. तिच्यात परकी भाषेतील शब्द आलेले असले तरी त्यांचे प्रमाण फार थोडे आहे. हे शब्द तत्कालीन सर्वसामान्य जनतेच्या भाषेत चांगले, रुढ झालेले असले पाहिजेत. यासंबंधी एका मुद्यावर विशेष जोर द्यावसा वाटतो. तो असा की शिवकालीन भाषेत उर्दू शब्दांचा फार भरणा असल्याचे नेहमी प्रतिपादण्यात येते; व गद्य भाषेच्या दृष्टीने ते बरेच खरेही आहे. पण शिवकालातील काव्याचा जर आपण विचार केला तर त्यांतील फारशी उर्दू शब्दांचे प्रमाण बरेच कमी आढळते. यामन पंडित, सामराज हत्यादिकांची रचना तर संस्कृतप्रचुरच आहे. सामाराजाच्या हविर्माणोहरणात स्वामीने शिशुपाळाला आडण देण्यासाठी काढलेल्या सामानाच्या यादीचे व एकंदर विवाहसमारंभाच्या तयारीचे वर्णन करणारे (सर्ग ३, श्लोक ३६ ते ५०) पंधरा श्लोक बगळले तर इतरत्र संस्कृताचेच प्राचुर्य दिसून येते. फारशी उर्दू शब्दांचे प्रमाण तुलनात्मक दृष्टीने पाहिल्यास शेकडा पाच सहापेक्षा फारसे अधिक पडणार नाही. दासबोधाच्या भाषेत विलष्ट व दुर्बोध अशा संस्कृत शब्दांचा भरणा नसूनही फारशी उर्दूचे प्रमाण शेकडा पाच सहा पेक्षा अधिक भरणार नाही असे वाटते. सारांश, दासबोधाची रचना एकंदरीत सुबोध भाषेत झालेली आहे असे म्हणणे योग्य होईल. या भाषेत ज्ञानेश्वरीच्या भाषेप्रमाणे शब्दांचे लालित्य व भाव्य नाहीं, व्युत्पन्नता नाही, रचनेचा ठसठसोतपणा व सुडाळपणा नाही, तरी ती सुबोध आहे, अर्थवाहक आहे, अंतःकरणांना जाऊन मिडणारी आहे व प्रत्ययोत्पादकही आहे यात शका नाही. रामदासासारख्या संप्रशयश्रवतंरु नेत्याकडून केवळ भाषासौष्ठवाने, शब्दलालित्याने व कल्पनासौंदर्याने भरलेल्या ग्रंथांच्या रचनेची अपेक्षा करणेच मुळी चुकीचे होईल. त्यांच्या आधुण्यातील भूमिकेशी सुसंगत अशी त्यांच्या ग्रंथरचनेची पद्धत व भाषेची ठेवण आढळते. ग्रंथाच्या वाह्यासौंदर्याच्या दृष्टीने तेवढ्यावरच आपण संतुष्ट राहिले पाहिजे. त्यांच्या भाषेचे जे काही रचनाविशेष आतापर्यंत दाखविलेले आहेत ते दोपदिदर्शनाच्या दृष्टीने नव्हे, तर त्यांच्या भाषेत आढळणारे विशेष भाषादृष्ट्या अभ्यासण्याच्या दृष्टीने, एवढे वाचकांनी अवश्य लक्षात ठेवावे.

प्रास्ताविक

मराठी संतांच्या ठिकाणी महानुभाव पंथाविषयी अनादराची व द्वेषाची भावना होती अशी कल्पना आज सर्वत्र प्रचलीत आहे. या कल्पनेचा स्पष्ट उच्चार प्रामुख्याने 'महाराष्ट्र-सारस्वत' कार. कै. वि. ल. भावे यांनी केलेला आढळतो. ते म्हणतात :

'एकनामासारखा हिंदु समाजातल्या अगदी धोरापामून लहानापर्यंत, ब्राह्मणापासून शूद्रापर्यंत सर्वांना ममतेने वागविणारा व नेंदभाव न मानणारा सात्त्विक बुद्धीचा आणि विश्वकुटुंबीय वृत्तीचा महात्मा जेव्हा महानुभावांसंबंधी अनादर दाखवितो, तुकारामासारखा ब्रह्मानंदी दाळी लावणारा महान साधुपुरुष जेव्हा महानुभावांवर फटका उडविण्यात आनंद मानतो, वामनासारखा काव्यानंदात गुंगणारा पुरुषही महानुभावाबद्दल जेव्हा टवाळी करतो, गिरिपर बगैरेसारखे एक-मार्गी लैलकही तांचे मार्ग स्वीकारितात, तेव्हा या द्वेषाच्या मुळाशी तसेच काही बलवत्तर कारण असले पाहिजे असे वाटू लागते; आणि ते कारण महानुभावांनी चातुर्वर्ण्यावर केलेला आघात हे असावे, असे मनात येते.' (महाराष्ट्र सारस्वत, आवृत्ती चवथी, पा. ८१, ८२).

कै. भावे यांच्या या मताचा अनुवाद इतर अनेकांनी केलेला आढळतो. उदाहरणार्थ, प्रा. श्री. म. भाटे यांचे पुढील विधान पाहावे : '...तुकाराम, एकनाथ अनासारख्या मोठाल्या संतांनीमुळा त्या पंथाची निमंत्सना केलेली आहे.' (संत, पंत आणि तंत, पा. १७९). 'महाराष्ट्राचा सांस्कृतिक इतिहास' लिहिणारे डॉ. सं. दा. पेंढसे यांनीदेखील असेच मत व्यक्त केलेले आहे. ते म्हणतात :— 'एकनाथ—तुकाराम हे ज्यांचे पुढारी होते त्या महाराष्ट्रातील मोठ्या भक्तिसाधकांच्या या पंथाविषयी महानुमूनी नव्हती हे ऐतिहासिक सत्य इतिहासकारांच्या नमूद केल्याशिवाय गत्यंतर नाही.' (महाराष्ट्राचा सांस्कृतिक इतिहास, पा. १२८).

एकनाथ—तुकारामासारख्या मराठी संतांनी महानुभाव पंथाची निमंत्सना केली आहे, तेव्हा त्या पंथात त्यांच्या निमंत्सनेला पात्र होण्यासारखे काही तरी असले पाहिजे, अशी साहजिकच कोणाचीही समजूत होणे शक्य आहे, आणि एकनाथ—तुकारामासारख्यांच्या वचनाना मिळालेल्या प्रामाण्यामुळे तर या समजूतीचे सार्वत्रिक

रूपांतर व्हायला फारसा बेळ लागत नाही. या प्रामाण्यबुद्धीमुळे या संतांचे म्हणणे तरी काय आहे हे स्वतः तपासून पाहण्याची इच्छाच फारशी कोणाला होत नाही. संतवचनांवर विश्वास ठेवल्यामुळे सामान्य जनांमध्ये स्वामाविकल्पनेच काही पूर्वग्रह निर्माण होतात आणि तेच समाजात रुढ होतात. हे लिहिण्यात, संतवचनांवर विश्वास ठेवू नये असे प्रतिपादन करण्याचा हेतू नाही. तथापी संतांची झाली तरी वचने तपासून पाहिली पाहिजेत आणि सगळ्या आपण आपले मत बनवले पाहिजे, हे मात्र सांगितले पाहिजे. एखाद्या पंथाची निर्मत्सना करण्यात या संतांची भूमिका कोणती आहे, त्यांनी एखाद्या पंथाची निर्मत्सना केली की इतरही पंथांची केली, त्यांनी केलेली निर्मत्सना त्या पंथाची आहे की त्यातील काही अनुमायांची आहे, ती त्यांच्या तात्त्विक विचारसंगीवर आधारलेली आहे की बाह्य आचारावर आधारलेली आहे, आणि त्यांनी बनवलेली आपली मते योग्य आहेत की अयोग्य आहेत इत्यादी प्रश्नांचा विचार अवश्य केला पाहिजे, असे वाटते. या दृष्टीने, एकनाथतुकारामादी मराठी संतांनी महानुभावाविषयी काढलेल्या उद्गारांची तपासणी करून पाहू या.

यादवकालीन संत व महानुभाव पंथ

आरंभीचे मराठी संत म्हणजे यादवकाळातील होते. नामदेव, ज्ञानदेव आणि त्यांची प्रभावळ यांचा त्यांत समावेश होतो. यादवकालीन या संतांच्या वाङ्मयात महानुभावांच्याविषयी अनुकूल वा प्रतिकूल असे कोणतेही उद्गार आढळत नाहीत. त्यावरून निदान या काळात तरी मराठी संतांचे महानुभावांविषयी प्रतिकूल मत नसावे असे वाटते.

ज्ञानदेवादिकांच्या वाङ्मयात महानुभावांचा प्रत्यक्ष उल्लेख नसला तरी अप्रत्यक्ष रीतीने त्यांचा संबंध असावा असे वाटते. महानुभाव पंथाचे संस्थापक श्रीचक्रधर-स्वामी ज्ञानेश्वरांपूर्वी होऊन गेले. चक्रधराचा प्रयाणकाळ शके ११९६ (इ. स. १२७४) आहे, तर ज्ञानेश्वरांचा जन्मकाळ शके ११९७ (इ. स. १२७५) होय, यावरून ही गोष्ट स्पष्ट होईल. मला तर असे वाटते की, चक्रधरांनी स्थापन केलेल्या महानुभाव पंथातील आचारविचाराच्या पार्श्वभूमीवरच ज्ञानेश्वरांचे कार्य झालेले दिसावे. महानुभाव पंथात मोक्षप्राप्तीसाठी वेदप्रामाण्य मानीत नाहीत, या दृष्टीने तो अवैदिक आहे. चातुर्वर्ण्यचि विधि-निषेध हा पण पाळीत नाही. क्षुद्र देवदेवतांची उपासना त्याला मान्य नाही; आणि या दैवतांची तीर्थक्षेत्रे आपल्या अनुयाय्यांना त्याने वर्ण ठरविलेली असल्यामुळे त्यांना या पंथात महत्त्व नाही. याच्या उलट ज्ञानदेवांनी आपल्या वाङ्मयातून वेदप्रामाण्य, चातुर्वर्ण्य, तीर्थक्षेत्रे इत्यादिकांचे माहात्म्य आणि आवश्यकता प्रतिपादन केलेली आहे. हे त्यांचे कार्य म्हणजे त्यांच्या पूर्वी चक्रधरांनी प्रसृत केलेल्या मताच्या खंडनाय असावे. चक्रधरांचे सचार-क्षेत्र आणि ज्ञानेश्वरांचे संचार-क्षेत्र सारखेच होते. त्यामुळे त्या त्या ठिकाणी महानु-

मावांच्या या विचारांचा असलेला पण्डा लक्षात घेऊनच ज्ञानदेवांनी आपल्या यादृमयात त्या विचारांविरुद्ध बाणी व लेखणी चालविली असावी असे दिसते. माझे हे मत मुंबई मराठी ग्रंथ संग्रहालयाच्या ५२ व्या वार्षिकोत्सव प्रसंगी (२३ ऑक्टोबर, १९५०) मी सविस्तर मांडलेले आहे.

महाराष्ट्रातील गंत-वाटमनाचे सुप्रसिद्ध अभ्यासक गुरुवर्य डॉ. पेंढसे यांनी या माझ्या मताला अनुकूलता दाखविलेली आहे, हे नमूद करण्यास मला आनंद वाटतो. 'श्री ज्ञानेश्वरीचा अभ्यास' या आपल्या ग्रंथात त्यांनी या मताचा पाठपुरावा केला आहे. "श्री चक्रपूर आणि त्यांचा उपदेश व आचार या दुर्लक्ष करण्यासारख्या गोष्टी आहेत असे त्यावेळच्या राजाला व प्रधानाला वाटले नाही; त्यामुळे बघाची नाही तरी हृदयारीची शिक्षा चक्रपूराना झाली असावी असे वाटते. 'ज्ञानेश्वराळी महानुभाव पंथ आपले हातपाय पसरित असला तरी त्यांचा लोकान्त कारणा आदर नव्हता व महानुभावानाची मते अत्यल्प संख्येच्या लोकांत प्रचलित होती' हे प्रा. न. र. फाटक यांचे मत घरे असते तर रामदेवराव व हेमाद्री यांनी चक्रपूरांची दखल घेण्याचे कारण नव्हते. डॉ. कोलते यांच्या परिश्रमांनी नव्याने उजेंडात आलेल्या या ज्ञानेश्वरकालीन परिस्थितीचा 'कंभीरपणे विचार केला पाहिजे.' (पान २४). "त्यामुळे कर्तव्यप्रधान वर्णवर्ग मागे पडून अहिंसा व सत्याग्रहाचा प्रसार करणारे जैन-महानुभावादी पंथ यळावू लागले होते. महाराष्ट्रातील हे बौद्धिक, सामाजिक व धार्मिक अराजक नाहीसे व्हावे म्हणून ज्ञानेश्वरांनी ग्रंथनिर्मिती करण्याचे ठरविले आणि वैदिक धर्मातील उपयुक्त भागांचा पुरस्कार आणि अनुपयुक्त भागांचा तिरस्कार करणाऱ्या भागवत धर्माचे भगवद्गीतेच्या आधाराने विवेचन केले. याच ग्रंथाच्या आधारे चक्रपूरस्वामींनी ईशान्या, भक्तीचा व संन्यासाचा उपदेश ज्या प्रदेशात केला त्याच प्रदेशात ज्ञानेश्वरांनी अद्वैताचा, भक्तीचा आणि निष्काम कर्मयोगाचा उपदेश केला; आणि वेद व स्मृत्यवर्ण्य न मानणाऱ्या महानुभावपंथाच्या प्रसाराला आळा घातला." (पान ३४). या शब्दात डॉ. पेंढसे यांनी हा संबंध स्पष्ट मांडला आहे.

यापेक्षा अधिक स्पष्ट शब्दात आचार्यमित्र श्री. द. वा. जोग यांनीही असेच मत मांडले आहे. आपल्या 'भारतीय दर्शन संग्रह' या ग्रंथात (पान २१२ व २१३) ते लिहितात, "महानुभावांनी श्रीकृष्णावर अवैदिक मते लादल्यामुळे भगवानाना गीतारचनेत आपला काही भावार्थ होता तो सांगण्यासाठी ज्ञानदेवांच्या रूपात अवतार घेणे भाग पडले. गीतेवर पूर्वी सस्कृतमध्ये भाष्य, टीका इत्यादी विपुल ग्रंथ असून मराठी-मध्ये ज्ञानेश्वरांनी भावार्थ-दीपिका लिहिली याला कारण ही तत्कालीन परिस्थिती. महानुभावांनी वाया-बापड्यांना ब्रह्मविधी कळावे म्हणून मराठी कटासाने लिहिण्यास सुरुवात केली व बहुजनसमाजात आपले तत्त्वज्ञान प्रसृत करण्यास आरंभ केला. अर्थात, बहुजनसमाजाला गीतेचे यथार्थ ज्ञान होण्यासाठी ज्ञानेश्वरांनी मराठी ग्रंथरचना केली ;

श्रीकृष्णाच्या तत्त्वज्ञानाचा भावार्थ काय आहे ते सांगितले. महानुभावांनी गीतेचे जे तत्त्वज्ञान पसरविण्याचा प्रयत्न चालविला त्याला पापबंद घालण्यासाठी ज्ञानेश्वरांचा अवतार आहे असे मानावयास काहीच हरकत नाही. " या शब्दाच्या द्वारे आचार्य-मक्त जोगांनी माझ्या उपरोक्त मताला पुष्टी दिलेली आहे. अर्थात, ज्ञानेश्वरांसारख्या मराठी संतांचा महानुभाव पंथाशी यादवकाळात संबंध आलेला होता, किंवा नसला तरी ते येणे अपरिहार्य होते. असे असूनही त्या काळातील मराठी संतांच्या वादमयात महानुभाव पंथाविषयी अनुकूल जरी नाही तरी प्रतिकूल व अनादरदर्शक किंवा द्वेषमूलक असे कोणतेही उद्गार आढळत नाहीत.

यादव कालानंतर

यादवकाळानंतर मात्र महानुभावांविषून प्रतिश्रमेला प्रारंभ झाल्याचे निदर्शित आढळते. त्याचा उत्कट आविष्कार संत एकनाथांच्या वादमयात दिसून येतो. आपल्या अमर्गात आणि रूपकात एकनाथांनी महानुभावांच्या आचारविचारासंबंधी पुष्कळ लिहिले आहे. त्याचा विचार करण्यापूर्वी एक गोष्ट अभ्यासकांच्या समोर मांडणे अवश्य आहे. ती अशी की, एकनाथांनी केवळ महानुभावांच्याच विषून लिहिले आहे असे नाही; त्या वेळच्या समाजात त्यांना आढळलेल्या सर्व पंथांतील अनिष्ट प्रवृत्तींच्या विषून त्यांनी लिहिलेले आहे. त्यात जसा महानुभावांचा समावेश होतो तसा ते स्वतः ज्या बारकरी पंथाचे अनुयायी होते त्याचाही समावेश होतो. 'कलि-मार्गी संत जाले । टिळाटोपी लाविते भले ॥ नाही धर्माचे साधन । न कळे हृदयी आत्मज्ञान ॥ सदासर्वदा गुरुगुरी । द्वेष सर्वदा ते करी ॥ भजनी नाही चाड । सदा विषयी कबाड ' (२६७१) असे, त्याप्रमाणे 'होती पोटासाठी संत । नाही हेत विठ्ठली ॥' (२६७२) असे डोंगी बारकरी एकनाथांच्या टीकेला पात्र झालेले आहेत. एकांतात वसून कोरडेचा गोष्टी सांगणारा आणि 'म्हणे करा पढरीची चारी । आपण हिंडे दारोदारी' असा बारकरी (२६७५) नाथांच्या भक्ते 'जसा श्वान' होय. बारकऱ्याशिवाय संन्यासी, महंत, गोसावी इत्यादिकांविषयीही त्यांनी असेच अनादराचे उद्गार काढलेले आहेत आणि त्यांच्यावर प्रसंगी कोरडेही ओढलेले आहेत. 'रहतो पोटासाठी । झालो म्हणतो संन्यासी ॥ धर्मे न कळेची मूढां । होतो फजीत रोकडा ' (२६२६); 'घेऊनी संन्यास ध्यान पै स्त्रिमात्रे ' 'नारायण नामी नाही पै आचार । सर्व अनाचार स्त्रीते लक्षी' (२६२७) अशा संन्याशाला उद्देशून एकनाथ म्हणतात, 'डोई बोडोनी केली खोडी । काया विटंबिली वापुडी ॥... पाय घालुनी आडवा । काय जपतोसी गाडवा ' (२६२९). अर्थात, एकनाथांनी केवळ महानुभावांनाच फटका मारला आहे असे नाही; त्यांनी तो सर्वच पंथीयाना, किंवा नसला, त्या त्या संप्रदायातील अनिष्ट प्रवृत्तीवर किंवा अनुपायाच्या निंद्य आचरणावर मारला आहे असे मानावयास हरकत नाही.

संत एकनाथ व महानुभाव

खास महानुभावांच्या संबंधी एकनाथांचे काय म्हणणे आहे ते आधी पाहू. तत्पूर्वी महानुभावांचा ज्वांत उल्लेख आहे असे नाथांचे अमंग आणि रूपके प्रथम उद्घृत करतो.

अमंग

- (१) होउनि मानभाव । अवघा बुडविला ठाव ॥१॥
 नाही चित्त शुद्ध गती । द्वेष देवाचा करिती ॥२॥
 धरती उकराटी काठी । राडापोरे भोंदी वाटी ॥३॥
 नैसोनिया काळेपण । अंगा लाविती द्रूपण ॥४॥
 एका जनादनी देवा । जळो जळो रयांची सेवा ॥५॥ (२६६६)
- (२) सांगती ते ज्ञान तैसे । दवान सुकरा सरिसे ॥१॥
 अंगी नसोनि यम । दाविताती गुणकर्म ॥२॥
 द्वैताची दावणी वाढ । भुलविती रांडनाढ ॥३॥
 अमागी ते पामर । नकं भोगिती ते अघोर ॥४॥
 सांगती पुराण कथा । उभे बाजारी सर्वथा ॥५॥
 एकाजनादनी नाही भाव । तेथे कैचा उभा देव ॥६॥ (२६६७)

रूपके

- (३) कामक्रोध आम्ही बांघोनिया पायी ॥
 मत्सर भेद अहंकार अग्व्हेरिला बार्द ॥१॥
 आम्हा भिक्षा वाढा काही ॥ ८६ ॥
- आशा मनशा तूण्णा याची केली पायमोडी
 कल्पना आदि भ्रांति इच्छा पायी घातली बेडी ॥२॥
 महादेवाच्या सात पिढी सागूनिया देऊ ॥
 सोन्यारुप्याचे देव आम्ही ठेचोनिया खाऊ ॥३॥
 भाव आणि भक्तीचा गडबडगुडा केला ॥
 एका जनादन पायी मानभाव झाला ॥४॥ (३७३६)
- (४) आता मानभाव झालो भिक्षा वाढा बार्द ॥ ८८ ॥
 मुळीचाचि मानभाव वस्त्रे काळी केली ।
 कौरके मागून होळी भरली । उलटी काठी धरली ॥१॥
 सोन्यारुप्याचे देव आम्ही मोदूनिया खाऊ ।
 शेंद्राचे देव आम्ही दृष्टी न पाहू ॥२॥

एका जनार्दनी मानभाव झाला

झोळीवरती झोळी ठेवूनि गडबडगुंडा केला ॥३॥ (३७३७)

(५) जाहलो आम्ही मानभाव । आमुच्या देही झोळा भाव ॥१॥

आम्हां दुजेपणा नाही । हासू खेळू मलते ठायी ॥२॥

जपू सदा कृष्णनाम । नाही याणिकाचे काम ॥३॥

करू गडबडगुंडा । मारू यमानिया तोंडा ॥४॥

शेंदरे हेंदरे देव । तमा कोण पूजी वाव ॥५॥

एका जनार्दनी ठाव । आम्ही झालो मानभाव ॥६॥ (३७३८)

(६) जालो म्हणती मानभाव । अंतरी शुद्ध नाही भाव

वर मुंडितो मस्तक वाव । गुरुशिष्यभाव दाविती की० ॥१७॥

गुरुशिष्य म्हणती । झोळीस झोळी लाविती ।

गडबडगुंडा झाला म्हणती । कृष्ण कृष्ण म्हणती की० ॥१८॥

नसोती काळेपणा लाविती अंगी ।

उगेचि सोंग मिरविती जगी ।

देवाचा द्वेष करिती वाढगी ।

ही फजिती बरी की, मायबाप ॥ जोहार० ॥१९॥ (३८९१)

(७) आलख निरंजन नानक आया । नेकी करना अच्छा है ॥२॥

फेक पैसा फेक । यारो, फेक पैसा फेक ॥ ४॥

... ..

मानभाव बनकर काला पने । छानकर पानी पीता है ॥१९॥

आत्मध्यानकूपोरलुटत है । बोबी सच्चा गद्दा है ॥२०॥ (३९६२)

नायांच्या निर्देशांचे विश्लेषण

एकनाथाची ही पदे दोन भिन्न प्रकारात मोडतात. पहिली दोन पदे म्हणजे शुद्ध स्वरूपाचे अभंग होत. त्यात एकनाथांना जे काय म्हणावयाचे आहे ते त्यांनी सरळपणे म्हटले आहे. याकीची पाच पदे रूपकात्मक आहेत. समाजाला खरा धर्म शिकवून जागृत करण्यासाठी नाथानी समाजाच्या सर्व थरातील उपदेशकांची स्वतःवर रूपके करून पदरचना केली आहे. त्यात ते स्वतःच जोगी, बामुदेव, सरोदा, कोल्हाटी, संन्यासी, जंगम वर्गरे बनले आहेत; आणि त्या त्या भूमिकेच्या द्वारा समाजासमोर उभे राहून त्याला त्यांनी धर्माची मयार्थ शिकवण देण्याचा प्रयत्न केला आहे. इतर अनेक सांप्रदायािकांच्या भूमिकाप्रमाणे त्यांनी महानुभावाचीही भूमिका बठविली आहे. पद्य क्रमांक ३, ४ व ५ ही अशा महानुभावाच्या भूमिकेवरून लिहिली आहेत. तिसऱ्या व चौथ्या पद्यात नाथ स्वतः मानभाव बनले आहेत. सहावे पद्य जोहाराचे

असून त्यात महाराची भूमिका घेऊन एकनाथ समाजाला उपदेश करीत आहेत; आणि सातव्या पद्यातील त्याची भूमिका 'नानका'ची आहे. अर्थात, तीन, चार व पाच या पद्यात मानमावांच्या मुखाने स्वतः नाथ बोलत आहेत; तर सहाव्या व सातव्या पद्यांत महाराच्या व नानकाच्या मुखाने ते बोलत आहेत. सामान्यतः जेथे ते स्वतः एखादी भूमिका घेऊन बोलतात तेथे त्या भूमिकेतील मद्गुणांच्या द्वारा तर ते समाजाला बोध देतातच; पण दुर्गुणांचा त्याग करायलाही गिकवितात. बरील पद्यांतील ३, ४ व ५ या रूपकामध्ये मानमाव होऊन प्रकट झालेले नाथ काय म्हणतात ते पाहू.

प्रथम हे लक्षात घेतले पाहिजे की तिसऱ्या व चौथ्या पद्यांत एका 'जनादनी' किंवा 'जनादेन पायी' एका स्वतः मानमाव झालेला आहे. तसे होण्यात त्यांना कोणत्याही प्रकारचा संकोच वाटत नाही. कारण 'मानमाव' म्हणजे यथार्थतः 'महानुभाव' 'च. या महानुभावाने (म्हणजे मानमावाने) काम, क्रोध, मत्सर, भेद, अहंकार यांचा अवहैरे केला आहे; आत्मा मनीषा, तृष्णा यांचे पाय मोडून टाकले आहेत; कल्पना बगैरे भ्रांतीच्या पायात वेडघा घातल्या आहेत; त्याच्या देहात मोठ्या नाव आहे; दुजेपणा सोडून तो सर्व ठिकाणी हासत खेळतो; सर्वांचा त्याग करून एका वृष्णाच्याच नावाचा जप करतो. मानमावांच्या ठिकाणी असलेल्या या सद्गुणांचाच नाथानी या ठिकाणी उल्लेख केलेला आहे. या दृष्टीने पाहिल्यास 'महादेवाच्या सात पिढ्या सागुनिया देऊ। सोम्यास्याचे देव आम्ही ठेचोनिया खाऊ' 'सोद्रेचे देव आम्ही दृष्टी न पाहू'—इत्यादी वर्णनेदेखील नाथानी निदान या पद्यात सद्धेतुपूर्वक केली असावीत असे वाटते. कारण खोल आध्यात्मिक दृष्टीने विचार केला असता नाथांच्या मते त्या मान्य होण्यासारख्याच गोष्टी आहेत.

पहिल्या दोन पद्यात व शेवटच्या दोन पद्यांत नाथानी मानमावाविषयी स्पष्टपणे तिरस्कार व्यक्त केलेला दिसतो. 'एका जनादनी देवा। जळो जळो त्यांची सेवा' 'वोवी सच्चा गढा है' या उद्गारावरून हे स्पष्टच होते. तथापी, ही पहिली दोन व शेवटची दोन पद्ये मानमावाविषयी असली तरी ती खऱ्या मानमावांविषयी नसून दामिक मानमावांविषयी असावीत, असे वाटते. 'मानमाव (म्हणजे महानुभाव) असूनही ज्याचे चित्त शुद्ध नाही, जे देवाचा द्वेष करतात, रांडासोराना फसवितात, उगीचच वाळ वस्त्र नेमून स्वतःला दूषण लावून घेतात, अशा दामिक मानमावांची 'सेवा जळो'! असा पहिल्या पद्याचा अर्थ असेल काय? दुसऱ्या पद्याचाही अर्थ असाच दामिक मानमावांच्या अवहेलनापर करता येतो. असे दामिक मानमाव 'नकं भोगिती ते अपार.' याचप्रमाणे सहाव्या पद्याचाही अर्थ असावा, असे वाटते. काही मानमाव 'आपण मानमाव (=महानुभाव झालो)' असे म्हणतात, पण यथार्थतेने मानमाव होण्यासाठी अंतःकरणात जो शुद्ध 'भाव' पाहिजे तोच त्यांच्या ठिकाणी नसतो. त्यामुळे त्यांचे मस्तकमुंडन बगैरे 'बाव' म्हणजे व्यर्थ होय, ते

वरवरचे होय. ते मानभावपणाचे 'उगाचि सोंग मिरवती जयी !' सातव्या पद्यात मानभाव होऊन नुमती काळी वस्त्रे घालणारा व पाणी गाळून पिणारा पण आत्म-ध्यानाकडे मुळीच लक्ष न देणारा असा जो मानभाव असेल तो गढ्या आहे- असे नाथांना म्हणायचे असावे असे वाटते. एरवी खऱ्या विरक्ताने केलेल्या मुंडनाचा, नैसर्गेल्या वस्त्राचा, चालविलेल्या कर्मकांडाचा उपहास करण्याला नाथ प्रवृत्त होणार नाहीत.

सारांश, एकनाथ ज्या अर्थी 'मानभावा'च्या रूपाने प्रकट होऊन त्याच्या ठिकाणी असलेल्या गुणांचा समाजजागृतीसाठी वारंवार निर्देश करतात, जनार्दनाच्या पायी 'मानभाव' होण्याला त्यांना संकोच वाटत नाही, त्या अर्थी या 'पंथा' विषयी त्यांनी अनादराची किंवा देवाची भावना व्यक्त केलेली आहे असे म्हणता येत नाही. त्यांनी मानभावांच्या ज्या दुर्गुणांचे उल्लेख केलेले आहेत ते साधारणपणे ढोंगी महानुभावांविषयी असले पाहिजेत. तथापी, सर्व पद्यांत एकनाथांनी महानुभावां-विरुद्ध म्हणून जे लिहिलेले आहे असे दिसते, त्याचे परीक्षण करून पाहणे इष्ट होईल. नाथांच्या आसंपाचे स्वरूप काय आहे आणि ते आक्षेप कितपत समर्थनीय ठरतात, याचा आपण विचार करू. प्रथम वरील पद्यातून सूचित होणारे आक्षेप अभ्यासकांसमोर ठेवतो. हे आक्षेप पुढीलप्रमाणे आहेत :

मानभावांवरील नाथांचे आक्षेप

(१) त्यांचे चित्त शुद्ध नाही. अंगात बर्म नाही, मनात भाव नाही. सारांश, ते दामिक आहेत.

(२) ते देवाचा द्वेष करतात. पुराण-कथा साबतात आणि स्वतः बाजारात उभे राहतात. शेंदराचे व सोन्यारुप्याचे देव ठेवून खातात.

(३) श्वान-सूकरासारखे ज्ञान सामतात, द्वैत प्रतिपादन करतात.

(४) राडापोरांना भोदतात.

(५) भाव आणि भक्ती याचा गडवडगुंडा करतात.

(६) उफराटी काठी धरतात.

(७) सोळीचिर सोळी ठेवून गडवडगुंडा करतात, इत्यादी.

यांपैकी पहिला आक्षेप हा सामान्यतः दामिक महानुभावानाच लागू होऊ शकतो. कोणत्याही पंथात अनेक दामिक अनुयायी असतात; तसे त्या वेळी महानुभावात अद्यत्वास आद्बर्च्य नाही. मन निर्मळ नसताना, अयान काही गुण नसताना, अत-परणान परमेश्वराची प्ररी भक्ती नसताना, कित्येक महानुभाव साधू नैतिक दृष्ट्या अनिष्ट आचरण करीत असल्याचे नाथांच्या निर्दोशाला आले असायें. त्यांच्यावर उपहासाचे मोरडे कुर्णाही उडविले तरी त्यात आक्षेपार्ह असे काहीही नाही. हे मोरडे महानु-

भाव पयावर, म्हणजे त्याच्या तत्त्वज्ञानावर किंवा आचारग्रमांवर नमून ग्यांनी हीनाचार चालविलेला होता अशा बोंगी महानुभावांवर उडविलेले आहेत. दाम्भिक वारकरी, संन्याशी, गोसावी, वैदिक ग्राम्हण इत्यादिकांवरही नायांनी असेच कोरडे उडविलेले आहेत, हे विसरता कामा नये.

महानुभाव देवांचा द्वेष करतात काय ?

महानुभाव ' देवा 'चा द्वेष करतात हे नायांचे म्हणणे थरोवर आहे काय ? मोक्षप्राप्तीसाठी महानुभावांच्या मते परब्रम्ह परमेश्वराच्या सगुण अवताराची भक्ती करणे आवश्यक आहे, इंद्रचंद्रादी देवतांच्या उपासना स्वर्गप्राप्तीसारखी सुद्र फळे मिळवून देणाऱ्या असल्याने त्यामुळे खरा मोक्ष मिळत नाही, असे महानुभावांचे तत्त्वज्ञान आहे. अर्थात, महानुभावाना मोक्षप्राप्तीसाठी देवतांची उपासना वर्ज्य आहे. याच कारणामुळे महानुभाव सायक आपल्या पंचकृष्णांव्यतिरिक्त अन्य देवतांच्या देवळातदेखील जात नाहीत, ही वस्तुस्थिती होय.

पण याचा अर्थ महानुभाव ' देवा 'चा अथवा ' देवता 'चा द्वेष करतात असा मुळीच होत नाही. किंबहुना, ज्यामुळे देवताना विरोध होईल अशा आचरणाचा श्री चक्रधरस्वामींनी बडक घट्यांत निपेय केलेला आहे. ते स्वतः नाशिकजवळील श्रवकेश्वर येथे ' कोळाई ' देवतेच्या मंदिरात असताना त्यांचा ' इछले ' नावाचा शिष्य ' कोळाई 'च्या मूर्तीच्या बेंबीत बोट घालीत होता आणि म्हणत होता : ' लोकांचे गाव नेतीसि : सेते नेतीसि : तरि आता माझे बोट ने : ' ते लक्षात घेताच चक्रधरस्वामींनी त्याला तेथेच शिक्षा करून उपदेश केला—' ऐसे न मणीजे की गा इछलेया : देवतेसि निरोषु होए ' (लौळाचरित्र. पूर्वार्ध. भाग २). देवतांच्या विद्यावंताचा किंवा उपामकांचा कोणी अश्रमान केला तरी त्याला ते असेच शिक्षापण करीत. अशी अनेक उदाहरणे श्रीचक्रधरस्वामी आणि त्याचे पट्टशिष्य नागदेवाचार्य यांच्या चरित्रात आढळतात. सारांश, अन्य देवतांचा द्वेष करणे, विरोध करणे किंवा उपहास करणे हे महानुभावपण्याचे तत्त्व नाही. त्याची महंत मंडळीही कधी असा उपदेश करीत नाहीत. अन्य देवतांच्या देवालयात जाऊ नये, त्यांच्या मीथंयाना करू नयेत, त्यांच्या निमित्त त्या घरात उपासना चाललेली असेल तेथील भिक्षा स्वीकारू नये असे मात्र ते आवर्जून सांगतात. याचा अर्थ महानुभाव देवांचा ' द्वेष ' करतात असा होत नाही; आणि तसा अर्थ कोणी केल्यास तो निःसराय चुकीचा होईल.

महानुभाव लोक शेंदराचे आणि सोन्यारूप्याचे देव ' ठेवून ' किंवा ' मांडून ' खातात हा आक्षेपही असाच चुकीचा आहे. शेंदऱ्याहेदऱ्या, अर्थात, सुद्र देवतांच्या उपासनेचा निपेय बहुतेक मराठी संतानी केलेला आहे, हे लक्षात घेतले पाहिजे. ' संदरी हे देवी दैवते । कोण तो पुत्री मुने केते । आपुलिया पोटाजी रडते । मागती शिंते अवदान ॥ ' (तुका. ६२१) असे तुकाराम महाराजांनी म्हटलेले आहे.

सास एकनाथानीही त्यांचा निषेध केलेला आहे. ते म्हणतात,—

येजनी नरदेहा मूतावे पूजिती । परमात्मा नेणती महामूर्ख ॥ १ ॥

दगडाच्या देवा सेंदुराचा मार । दाविती बडिवार पूजनाचा ॥ २ ॥

रांडापोरे घेती नवसाचे बगाड । नुगवे लिगाड तयाचेनी ॥ ३ ॥

आपण बुडती देवा बुडविती । अंतकाळी होती दैन्यवाणे ॥ ४ ॥

एका जनार्दनी ऐसिया देवा । जो पूजी गाढवा सम होय ॥ ५ ॥

(एकनाथ, गाथा. २५९९)

अशा देवतांचा 'सार्विक बुद्धीच्या' एकनाथांनी अत्यंत कडक शब्दांत उपहास केला आहे; इतकेच नाही तर त्यांच्याबद्दल त्यांनी तिरस्कार व्यक्त केला आहे. 'कलिमाजी दैवते उघड दिसती फार, । नारळ आणि सेंदूर यांची भडिमार'—अशी जी दैवते 'तेलराधा मायती मलिदा वरती नारळ कुंकू । फजितखोर ऐसे देव तयाचे तोंडावर धुकू' (एकनाथ गाथा, २५८४) असे म्हणणाऱ्या 'विश्वकुटुंबीय वृत्तीचा महात्मा' एकनाथांनी मानमाथाच्या रूपकात 'सेंदुराच्या आणि सौन्याख्याच्या देवांना ठेचून खाऊ' असे म्हटले ते चांगल्या अर्थाने म्हटले अमळे पाहिजे, तिरस्काराने नव्हे. त्यांचेच नव्हे तर इतरही संतांचे असे उद्गार महानुभावांच्याविषयी द्वेष व्यक्त करतात असे वाटत नाही. शुद्ध देवतांच्यासंबंधी सत नामदेव म्हणतात :

नानापरिधी दैवते । बहुत असती असस्यावे ॥ १ ॥

सेंदुर सौरणी जी इच्छिती । ती काय आतं पुरविती ॥ २ ॥ (१६०९)

जाखाई जोखाई उदंड दैवते । वाउगेचि व्यर्थ श्रमतोमी ॥ १ ॥

अंतकाळी तुज सोडविना कोणी । एवया चक्रपाणी वाचोनिया ॥ २ ॥ (१६०८)

समर्थ रामदासांच्या आयुष्यात एक सूचक प्रसंग आलेला आहे. चाफळ येथे श्रीरामाची मूर्ती स्थापन करताना मंदिरासाठी त्यांनी जी जागा निवडली ती अशा अनेक सेंदूर-या हृदया देवतामूर्तींनी भरलेली होती. त्या देवतामूर्ती रामदासांनी चटदिशी पाण्यात फेकून दिल्या आणि त्या ठिकाणी रामाचे मंदिर उभारले. समर्थ-चरित्रकर श्री. स. सं. आळतेकर यांनी लिहिले आहे: "ती जागा समर्थानी पसंत केली...सेंदूर लापलेले सर्व दगड डोहात फेकून दिले. एका म्हमोवाने विनंती केल्यावरून श्रीच्या यात्रेकरुंना उपद्रव न देण्याचे वचन घेऊन टेकडोताली दक्षिणेंस एका जांभळाच्या झाडाखाली त्यास राहण्याची आज्ञा केली." (पान १०७). श्री. न. र. फाटक यांनीही "त्यांनी त्या स्मरणमूर्तीतील झाडी तोडून टाकली व तेथे असलेले मृतासंतांचे सेंदुरी दगड उपटून पाण्यात फेकून दिले. एका म्हमोवा-सेरीज याकी सपळपा मृतासंतांना जलसमाधी मिळाली." (रामदास : वाङ्मय आणि काव्य. पा. १४). या दृष्ट्या हा प्रसंग वर्णन केलेला आहे.

महानुभायमुद्धा अजाच रीतीने पूर्वं देवतांच्या मूर्तींचे ' विसर्जन ' करोत असतात. महर्दंबेचा नाळ आपलो हा पूर्वी देवताचा उपासक होता. एक वेळ त्याला भेटण्यासाठी महर्दंबा त्याच्या घरी गेली. 'तव समोर देवते देखिली आणि श्रीचक्रघर म्हणोनि निगाली : ' हे नाव आपलोच्या कानी पडताच त्याला उपरती होऊन त्याने ' अवधी देवते पाहिये घातली : पाणियातु घालुनि आले ' (स्मृतिस्थळ. २३)

अशा देवतांच्या उपसकांनी महानुभावांचा उपदेन घेतला म्हणजे ते आपल्या देव्हान्यातील देवतांच्या प्रतिमा अर्थातच काढून टाकतात आणि त्यांच्या जागी पंच-कृष्णांच्या संबंधी पापाणांची स्थापना करतात. पूर्वं देवतांच्या या प्रतिमा पापाणाच्या असल्यास ते त्यांचे विनयन नदीत करतात. आणि त्या प्रतिमा सोन्यारुप्याच्या असल्यास ? त्याही त्यांनी तगाच विसर्जित करायला पाहिजेत. कदाचित काही उपासकांना या सोन्यारुप्याचा मोह मुटूत नसावा आणि त्यामुळे त्या सोन्यारुप्याच्या प्रतिमा नदीच्या प्रवाहात विसर्जित न करता त्या विकून त्याचा ते पैसा करीत असावेत, आणि त्या पैसाचा आपल्या उदरनिर्वाहासाठी उपयोग करीत असावेत. एकनाथकाळात काही हेच ' मोडून खाणे ' होय महानुभावाकडून असे झाले अमणे शक्य आहे. त्यांचे असे करणे त्या त्या देवतांच्या उपासकांच्या दृष्टीने निश्चित आक्षेपाहून टरेल. तथापी महानुभावांच्या दृष्टीने विचार केला तर असे करणे आक्षेपाहून ठरत नाही. देवतांच्या मूर्ती आदरपूर्वक विसर्जन केल्यानंतर शिल्लक राहते ती केवळ नुसती वस्तू. अनन्त चतुर्दशीच्या दिवशी पूजापुरस्कारपूर्वक गणेशाच्या मूर्तीचे विसर्जन केल्यानंतर ती पाण्यात सोडून देतातच की नाही ? हा विसर्जनाचा मोहळा ज्ञानी पाहिला असेल त्यांच्या हे लक्षात आले असेल की अनेक भक्त गणेशाची मूर्ती विहिरीत वरून फेकून देतात. याचा अर्थ ते त्या मूर्तीचा द्वेष करतात असा करणे योग्य होईल काय ?

' देवा ' चा द्वेष करण्याचा आरोप ' देव ' न मानणाऱ्या निरीश्वरवादावर होऊ शकेल. पण त्या अर्थाने महानुभाव निरीश्वरवादी आहेत असा कोणताही जागता पुराण म्हणणार नाही. महानुभाव सेश्वरवादीच आहेत. ' सृष्टीमध्ये कव्हणे करणे भूचिजेना एके परमेश्वरेवीण : तोचि परमेश्वर निर्वो निराकार असे : परि कृपावशे सावेवो साकार होए : बदतरे : आपुले सन्निधान दे : ते दास्यमोचक ' (मूत्रपाठ. पूर्वी). हे तर त्याच्या तत्त्वज्ञानाचे प्रथम सूत्रवाक्य आहे. यावरून महानुभाव ' देवा ' वर विस्वास ठेवणारे आहेत, ईश्वरवादी आहेत, इतकंच नाही तर त्यांना ईश्वराचा अवतारवाद मान्य असून ते सगुणोपासक आहेत हे स्पष्ट दिसून येईल. अशा स्थितीत ते ' देवाचा द्वेष ' करताना असे म्हणणे चुकीचे होय. सर्व मंताना पूज्य असलेले परमेश्वरावतार श्रीकृष्ण व श्रीदत्तात्रय ही महानुभावांची प्रमुख उपास्य दैवते होत. त्यांच्या पंचकृष्णांत यांना आरंभीची स्थाने मिळालेली आहेत. एकनाथांना या गोष्टीची माहिती नसेल असे वसे म्हणावे ? महानुभावांवर टीका करण्यासाठी का

होईना पण 'जपू सदा कृष्णनाम । नाही आणिकाचे काम' (३७३८), 'कृष्ण कृष्ण म्हणतो की०' (३८९१) हे निदेश त्यांनीच केलेले आहेत. श्रीदत्तात्रेय व श्रीकृष्ण हे दोन्ही परब्रम्ह परमेश्वराचे अवतार होत. 'ज्याचेनि नाये पळे कृतांतु । ज्याचेनि नाये जन्ममरणा अंतु । तो अवतार श्रीदत्त । मूर्तिमंत परब्रम्ह' (अ. ४-२१०); 'जो परेहूनि परात्पर । जो का अजन्मा असर । तो श्रुतिशास्त्रां अगोचर । तो पूर्णावतार श्रीकृष्ण ॥ . जे शोडी नाबदरासी । तेच वेगळी रवेयासी । तैसा अवतार यदुवंशी । पूर्णेशी श्रीकृष्ण ॥' (अ. ४-२५५, २६०) अशी एकनाथांचीच साक्ष आहे. या दोन्ही अवतारांच्या भक्तीचा संगम जसा एकनाथांच्या चरित्रात झाला आहे, तसाच तो महानुभावांतदेखील झालेला आहे. असे असताना महानुभाव 'देवाना द्वेष' करतात असा आक्षेप ते घेतील हे खरे वाटत नाही.

महानुभावांचे द्वैत

यानंतरचा आक्षेप म्हणजे महानुभाव द्वैत प्रतिपादन करतात, ते श्वान-सूकरा-सारखे ज्ञान सांगतात, हा होय. महानुभाव द्वैती आहेत पण संका नाही. पण हा तात्त्विक मतभेदाचा प्रश्न आहे. एकनाथांसारखे ज्ञानी संत ह्या वैचारिक मतभेदाबद्दल महानुभावांची अवहेलना करतील असे वाटत नाही. अद्वैत तत्त्वज्ञान योग्य की द्वैताचे तत्त्वज्ञान योग्य याचा या ठिकाणी विचार करण्याचे प्रयोजन नाही. वैदिक आचार्यांमध्ये श्री मध्वाचार्यांसारखे पूर्ण द्वैती आचार्य आहेत. अनेक विद्वानांनी द्वैतमते प्रतिपादन केलेली आहेत, पण त्यामुळे ते निदेश पात्र कसे ठरतील ? या दृष्टीने द्वैतप्रतिपादक महानुभावदेखील केवळ या कारणामुळे निंदेला किंवा उपहासाला पात्र होऊ नयेत.

त्यांचे हे द्वैताचे ज्ञान म्हणजे श्वान-सूकरासारखे ज्ञान होय, असे म्हणजेही योग्य होणार नाही. 'सांगतात ते ज्ञान तैसे । श्वान सूकरा सरिसे' या चरणाचा अर्थ श्वान आणि सूकरांमार्फत सारखे ज्ञान सांगतात असा करता येणार नाही कारण श्वान व सूकर एकाच गटातील प्राणी होत. त्यांना महानुभाव 'सारखेच' ज्ञान सांगतात असा या चरणाचा अर्थ संभवत नाही. तेव्हा, महानुभाव जे ज्ञान सांगतात ते श्वान-सूकरांच्या ज्ञानासारखे होय, असा त्याचा अर्थ होऊ शकेल. आणि एकनाथाना जर हा अर्थ अभिप्रेत असेल तर त्यात त्यांची सहिष्णुता दिसून येईल की असहिष्णुता, याचा अभ्यासकांनी विचार करावा. महानुभावाकडून जे ज्ञान सांगितले जाते त्याचे निश्चित स्वरूप नाथांच्या या उद्गारात कुठेही उल्लेखिलेले नाही. महानुभाव जे सांगतात ते ज्ञान 'द्वैता'चे होय, एवढे मात्र पूर्वसंदर्भावरून कळते. महानुभावांच्या प्रमाण-ग्रंथांवरून त्यांचे जे तत्त्वज्ञान आणि आचारधर्म उपलब्ध आहे त्यात प्रस्तुत अमंगात नाथानी दिलेल्या निबीला पात्र होण्यासारखे काही नाही. एकनाथांनी हा 'आक्षेप' घेतला असेल तर त्याचे समर्थन कसे करता येईल ? सामान्य लोकांत एखाद्या

विशिष्ट संप्रदायाच्या तात्त्विक मतासंबंधी जे गैरममज पसरलेले असतात त्यांच्या आधाराने नायांचा हा आशेप अमेल की काय, अशी शंका येते. आणि हेच अधिक शक्य आहे. कारण आपले तत्त्वज्ञान इतरांना न सांगण्याचा महानुभावांचा जो आग्रह आहे त्यामुळे त्याविषयी यथार्थ ज्ञान इतरांना होणे जवळ जवळ अशक्य होते. यातूनच इतरेजनाचे तर्कवितर्क उद्भवतात. अज्ञानावर आधारलेल्या या तर्कवितर्कांच्या पराचा कावळा होऊन मोठयामोठयांच्या मुस्तातून किती अनुदार उद्गार निघतात याचे हे एक उत्तम उदाहरण मानावे लागेल.

महानुभावांच्या 'द्वैत' तत्त्वज्ञानाची यथार्थ वल्पना एकनाथांना अमेल असे त्यांच्या उद्गारावरून वाटत नाही. 'जीवेदवरा स्वामीभूत्यसंबंधु अनादीचा' (सूत्रपाठ. विचार. १२४) ही भक्तीला आवश्यक असलेली द्वैताची बैठक महानुभावांच्या तत्त्वज्ञानात आहे. तिच्यातून 'देवो माता मी देवाचा' (सूत्रपाठ. आचार २०५) अशी आर्त भक्ती निर्माण होऊ शकते. 'सोई' नावनेतून ती तितकी उत्कंठतेने निर्माण होणे अशक्य आहे. एकनाथांसारख्या अष्ट नगवद्भक्ताला याची जाणीव नसेल असे कसे म्हणावे? तयारी, केवळ अद्वैतमताच्या अभिमानाने महानुभावांच्या तत्त्वज्ञानाला त्यांनी 'श्वानमूकराचे ज्ञान' म्हटले असेल तर ते त्यांच्या 'सहिष्णु' वृत्तीला घोरपारो करणार नाही. मग त्यांचे हे उद्गार बुयामिमानावर किंवा पूर्वग्रहावर आधारलेले आहेत असे म्हणावे लागेल.

रांडापोरांना भोंदणे

महानुभाव रांडापोरांना भोंदतात याचा नायांना कोणता अर्थ अभिप्रेत आहे हे निश्चित सांगता येणे कठिण आहे. 'रांडा'च्या बरोबर 'पोरा'चा उल्लेख असल्यामुळे यात अनैतिक वर्तनाचा निर्देश अभिप्रेत असेल असे वाटत नाही. 'स्त्रिया व मुले' एवढाच या शब्दाचा सर्वसामान्य अर्थ आहे. एकनाथ-तुकारामादी संतानी याच अर्थाने तो अनेक ठिकाणी वापरला आहे. 'सदा वागवी कोटंबा आणि झेंडा । 'रांडाबोरे त्यजिली जालो काळतोंडा' (२५८९), 'रांडापोरे मेळ जाला । एक म्हणती देव आला' (२५९२), 'रांडापोरे घेती नवसाचे बगाड । नुगवे लिगाड तयाचेनी' (२५९९) हे नायांच्या अभंगांनील उल्लेख, आणि 'जगा राहे लोकमांडा । चाळविल्या पोरे रांडा' (२२७२), 'रांडापोरे त्याग करी कुटुंबाचा' (२४६२), 'राम म्हणविता रांडापोरे निरविशी । पडसी यमा हाती जाचविती चौऱ्याशी' (२५०६) इत्यादी तुकारामांच्या अभंगांनील उल्लेख, यांवरून हे स्पष्ट होईल. रांडापोरांना भोंदतात याचा अर्थ मला वाटते इतकाच असावा की, महानुभाव त्यांना 'फमववून' आपल्या पंथात ओढतात, त्यांना उपदेश देतात. स्त्रियांना आणि मुलांना आपल्या नादी लावण्याचा हा आशेप समर्थनीय ठरेल असे वाटत नाही. आपल्याला अग्रिय असलेल्या एखाद्या साधूचा किंवा

महंताचा उपदेश घेणारी मंडळी निघाली म्हणजे त्या साधूंनी त्यांना 'ठकविले' असे सामान्यतः म्हणण्यात येते. 'राडापोरे' सर्वच संप्रदायातीत साधूंच्या नादी लागलेले असतात. हा प्रकार सर्वत्र आढळतो. आपल्या संप्रदायात अशी मंडळी आली तर ते योग्य आणि इतरांच्या संप्रदायात ती गेली तर मात्र ते निघ, आणि त्यामुळे त्या संप्रदायाचे महत्त्वही निघ टरवावे, अशातला हा प्रकार वाटतो.

महानुभावांचा गडबडगुंडा

महानुभावांच्या संबंधी झोळीताना 'गडबडगुंडा' हा शब्द एकनाथानी अनेकदा वापरलेला दिसतो. अलीकडे या शब्दाला चिकटलेला अनैतिक वर्तनाचा अर्थ एकनाथांना अभिप्रेत होता असे दिसत नाही. अव्यवस्था, धोटाळा, हातचलाखी या अर्थाने त्यांनी तो वापरलेला असावा. त्यांचे असे म्हणणे दिसते की, महानुभाव 'भाव' आणि 'भक्ती' यांच्यात धोटाळा करतात. घस्सुतः भक्ती म्हणजे भावाची उत्कटावस्था. या दोन्ही अवस्थांत प्रमाणाचाच काय तो फरक आहे. ईश्वरावर ज्यांचा नुसता भाव आहे, श्रद्धा आहे ते मोठ्या भक्तीचे सोंग आणतात; मनात भाव किंवा भक्ती नसूनही 'गडबडगुंडा' करून, अर्थात, चलाखीने ती असल्याचे दाखवितात, असा अर्थ नाथांना अभिप्रेत असावा असे वाटते. तसे असल्यास अशा बरवरच्या सोगाड्यांना तो उद्देगून आहे असे म्हणता येईल; आणि ते योग्यच आहे. पण असे भाव-भक्तीचा गडबडगुंडा करणारे सर्वच पंथात असतात. ते काही नुसते महानुभावातच आढळतात असे नाही.

आता, झोळीवर झोळी ठेवून 'गडबडगुंडा' करणे म्हणजे काय, हे पाहिले पाहिजे. महानुभावांचा द्वेष करणारे तयाकथित बारकरी यातून अनेक विपरीत अर्थ काढतात. तो येथे स्पष्ट करून सांगायला पाहिजे असे नाही. खुद्द एकनाथांना काय अभिप्रेत असावे? झोळीवर झोळी ठेवणे म्हणजे काय? आणि त्यामुळे 'गडबडगुंडा' तो कसा होतो? या प्रश्नाच्या उत्तराचे दिग्दर्शन एकनाथांच्याच एका 'जोहार'तून होते. वर उद्धृत केलेला एकनाथाचा क्रमांक ६ चा उतारा पाहावा. 'जोहार भाय-बाप जोहार । सद्गुरू जनार्दनाचा एक म्हार'—या जोहारातून तो घेतलेला आहे. त्यात त्यांनी ब्राम्हण, संन्यासी, फकीर, जोगी, जंगम, मानभाव, संत, शाक्त इत्यादिकांची हजेरी घेतली आहे. महानुभावांचे (मानभावाचे) वर्णन करताना

गुरुशिष्य म्हणती । झोळीस झोळी लाविती ।

गडबडगुंडा झाला म्हणती । कृष्ण कृष्ण म्हणती की० ॥

असे नाथांनी लिहिले आहे. अर्थात, हा 'गडबडगुंडा' गुरुशिष्य याच्या बाबतीतील आहे. ते काय करतात?— 'झोळीस झोळी लाविती.' वर वर्णिलेला झोळीवर झोळी ठेवण्याचा प्रकार म्हणजे झोळीस झोळी लावणे. आणि त्यामुळे गडबडगुंडा झाला म्हणतात. एकनाथांनी उपहासास्पद ठरविलेला हा प्रकार मुळात

कशा प्रकारचा असावा ते नीट समजावून घेण्याचा प्रयत्न करू या.

महानुभाव साधकांनी दीक्षा घेतल्यानंतर त्यांना गुरूकडून एक शोळी देण्यात येते. मृत्यूपर्यंत त्या शोळीतून ते निष्ठा मागतात. निष्ठा मागून आणल्यावर आपली शोळी ते गुरूला दाखवितात; 'दृष्टिपूत' करून घेतात. गुरुशिष्य किंवा अनेक महानुभाव एकाच वेळी निष्ठा मागून आले म्हणजे एकमेकांच्या शोळ्या एकमेकांना दाखवितात. यात हेतू इतकाच असतो की, मिथेत मिळालेले अन्न गुरूने किंवा इतर महानुभावांनी पाहावे. आपली शोळी इतरांच्या स्वाधीन करून त्यांची शोळी आपण घेतात. अनेक महानुभाव निष्ठा मागून आल्यानंतर आपापल्या शोळ्या अग्रा रीतीने पालटतात. त्यातील हेतू हा की, आपण मागून आणलेल्या निष्ठान्नावर आपली वासना राहता कामा नये. असे करीत असताना गुरुशिष्यांच्या व महानुभावांच्या शोळ्या एकमेकांना लागतात. हेच शोळीस शोळीस लागणे होय. शोळ्या दृष्टिपूत करून घेण्यातील आणि पालटण्यातील महानुभावांचा हा हेतू लक्षात न घेतल्यामुळे त्यावर नानाप्रकारचे तर्कवितर्क समाजात रुढ झाले असावेत. मौनव्रतामुळे काहीही न सांगण्याच्या महानुभावांच्या प्रवृत्तीतून या तर्कवितर्कांना खतपाणी मिळाले असावे असे वाटते. महानुभावांच्या शोळ्यांचा गडबडगुंडा (= घोटाळा, अदलाबदल) तो असा असावा. एकनाथकालात महानुभावांच्या शोळ्यांचा हा गडबडगुंडा पाहून त्यांचा उपहास करीत असावे आणि त्याचेच प्रतिबिंब एकनाथाच्या उद्गारात पडले असावे असे वाटते.

या प्रकारावर अव्यपयिष्यांनी ज्या काही अनुवित कल्पना लादल्या आहेत त्यांना वास्तवात काही आधार नाही. महानुभावांच्या आचारधर्मातमुंडा त्यांना कुठेही स्थान नाही. 'गडबडगुंडा' हा शब्द शोळी लावण्याच्या प्रकाराला उद्देशून असा नाथानी वापरला आहेतसाच तो 'भाव आणि मक्ती' यांच्या घोटाळधाम उद्देशूनही लावला आहे. हे लक्षात घेतले म्हणजे त्या शब्दातून विपरीत अर्थ वाढण्याचा प्रयत्न करणे प्रशस्त ठरणार नाही.

यासंबंधी एक गोष्ट मात्र लक्षात घेण्यासारखी आहे. ती अशी की, 'गडबडगुंडा झाला' असे म्हणणे हा महानुभावांचा कोणता तरी आचार असावा असे नाथांच्या म्हणण्यावरून दिसते. 'गुरुशिष्य म्हणतो। शोळीस शोळी लावितो। गडबडगुंडा झाला म्हणतो' यावरून खुद्द मानमावच 'गडबडगुंडा झाला' असे म्हणत असावेत, असे दिसते. नाथांनी घेतलेल्या रूपज्ञानदेखील 'गडबडगुंडा वेला' हे शब्द त्यांनी मानमावाच्या तोंडी घातलेले आहेत. त्यावरून तर हे स्पष्ट होते. अर्थात, महानुभावांच्या आचारधर्मात 'गडबडगुंडा झाला' असे म्हणण्याचा एसादा विधी असावा. तथापी असा कोणताही विधी किंवा आचार महानुभावाना नाही. महानुभावांचे तत्त्वज्ञान आणि आचारधर्म यात कोडेही अग्रा प्रहार सांगितलेला नाही नागदेवाचार्यांच्या काळाचे वर्णन करणाऱ्या 'स्मृतिस्वयं'तदेखील तो नाही. आजचे

महानुभावांचे आचार पाहिले तर त्यांतही असा प्रकार कोठे आढळत नाही. तेव्हा ही विधाने कोणत्यातरी गैरसमजावर आधारलेली असावीत असे वाटते. हा गैरसमज कसा निर्माण झाला हे सांगणे कठीण आहे. कदाचित् महानुभावांच्याविषय असलेल्या सामाजिकांनी हा खोटाच गैरसमज निर्माण केलेला असणेही शक्य आहे. त्याच्या आधाराने एकनाथांनी आपल्या पक्षात त्यांचा निर्देश केला असावा. या शब्दाच्या वापरात महानुभावांविषयीचा अनादर उघड दिसून येतो हे जितके खरे, तितकेच त्याला मुळात कोणताही आधार आढळत नाही, हेही खरे आहे.

महानुभावांची काळी वस्त्रे

महानुभाव काळी वस्त्रे धारण करतात, उफराटी काठी धरतात या गोष्टीही नापांच्या उपहासाला पात्र झालेल्या असतील काय ? बाह्य वेपावरून एखादा पंथ किंवा त्याचा अनुयायी निंदेला पात्र का व्हावा हे समजणे कठीण आहे. प्रत्येक संप्रदाय आपल्या विशिष्ट विचारसरणीनुसार आपला वेप करीत असतो. महानुभाव, नापांच्या काळी, काळी वस्त्रे धारण करीत व उफराट्या काठ्या धरीत, तर संन्याशी भगवी वस्त्रे धारण करून हातात दड घेत असत, गौसावी अंगाला राख फाशीत असत वगैरे. प्रा. माटे यांनी म्हटल्याप्रमाणे 'महानुभाव पंथाला अतिशय उच्च प्रकारचे तत्त्वज्ञान आहे. पण या पंथाच्या अनुयायांना केवळ त्याच्या वेपावरून नावे ठेबायची असतील तर मग गोपीचंदन लावणारे आणि गळघात माळा घालणारे, पण ज्यांना भक्तिरूप मुळावरची पोळी खाता आलेली नाही, त्या त्याकडित विट्ठलभक्तांची-सुद्धा महानुभाव संताना अशीच रेवडी उडविता येईल.' (संत, पत आणि तत. पा. १३७)

आपण मुसलमानांना जवळचे आहेत, असे भासविण्यासाठी महानुभावानी काळी वस्त्रे धारण केली असावीत या कल्पनेचा विचार मो अन्यत्र सविस्तर केला आहे. (महानुभाव संशोधन : १. पा. १४३) त्याचा भावार्थ इतकाच की, ही करणा करणाऱ्याच्या म्हणण्याप्रमाणे, मुसलमान वादग्रहाकडून महानुभावाना मिळालेल्या सनदात तिला आधार सापडत नाही. औरंगजेब वादग्रहाची सगळी उद्ध्वन करणाऱ्या मम्मद अमजदने आपल्या 'तारीखे आम्रददी' मध्ये महानुभावांचा माहिती देणाना लिहिले आहे : 'या (महानुभाव) जातीचे असे म्हणणे आहे की, कितानच्या (कृष्णाच्या अर्थात त्याचा अवतार असलेल्या चक्रवर्त्याच्या) विरहामुळे त्याच्या भक्तांनी स्वतःची दुर्दशा करून घेतली, 'काळा पोसाय परिधान करणे' सुरू केले.' (महानुभाव संशोधन : १. पा. १४८). 'भतिरत्नाकर' ग्रंथाच्या शेवटी काळ्या वस्त्राची प्रमाणे दिलेली आहेत ती पुढीलप्रमाणे.

किल्मशं दहते बन्दिस्तत् भस्मं कुर्वते शुभं ।

तथा च कज्जलं पूतं दातव्यं वस्त्रनादिषु ॥६१॥

संप्रोक्तं पांगिरमेन श्यामवस्त्रं त्वया कृतं ।

गमामादितनैर्गुण्यं तव शिष्योपशिष्यकैः ॥६२॥

श्यामरूपं नयवनः श्यामं चाकाशमेदिनी ।

श्यामरूपं नयेन्नेत्र श्यामं चन्द्रमशायुषं ॥६३॥

श्यामाक्षरं हरेर्नाम श्यामं जगन्नाथिनं ।

श्यामं वस्त्रप्रावरणं श्यामं महात्मदर्शनम् ॥६४॥

हे उल्लेख केवळ यागंबंधी महानुभावाची वाजू काय आहे ती कळायी म्हणून येथे दिलेले आहेत. सारांश, महानुभाव काळी वस्त्रे धारण करतात ही गोष्ट त्यांच्या उपहासात किंवा तिरस्काराला पात्र ठरण्यासारखी नाही. एकनाथासारख्यांनी या बाबत वेपावस्त त्यांना दूषणे दिव्ही अश्यातील तर ती ऐदाची गोष्ट होय. उफराटी काठी धरण्याबद्दलचेही दूषण याच प्रकारचे होय. त्यामुळे त्यासंबंधी आणखी वेगळे लिहिण्याची गरज नाही.

श्र्यंबकराज आणि महानुभाव

एकनाथाच्याच वाळात 'श्र्यंबकराज' नावाचे एक शानी संत होऊन गेले. त्यांनी लिहिलेल्या आपल्या 'बालबोध' नामक ग्रंथात इतर अनेक मतांचे खंडन केलेले आहे त्यांतच महानुभावांच्याही मताचे खंडन केलेले आहे. 'महानुभाव' किंवा 'भानभाव' असा शब्द त्यांनी वापरला नाही; 'भटमागं' म्हणून उल्लेख केलेला आहे. एकनाथपूर्वकांलात हा पंथ 'भटमागं' या नावाने प्रसिद्ध होता. (पाहा. महानुभाव संशोधन : १. पा. ३०) श्र्यंबकराजाने या 'भटमागं'चे, म्हणजेच महानुभाव पंथाचे जे खंडन केलेले आहे ते तात्त्विक भूमिकेवरून. श्र्यंबकराजाचे म्हणणे पुढीलप्रमाणे आहे :-

जांव प्रपंच देवता आन । यासी ईश्वर असे भीम ।

ये नित्य ऐसे वचन । त्यापिले तेही ॥२६॥

जरी हा भेदु प्रमाण । तरी यासी मूळ ते वचण ।

हे प्रबुधाचे नित्य समान । परस्परे असे ॥२७॥

ते ईश्वरी सदा मित्र । या लागी मन्त्रिचर्म अप्रमाण ।

प्रबुधाचे लोचन । देखती ऐसे ॥२८॥

जो सच्चिदानंदपर । ते तो प्रत्यक्ष निराकार ।

तेथे घेती अवतार । आषाढते ॥२९॥

चैतन्यापर तो देहमूर्ती । त्याचा माग मोडी घावती ।

तत्त्वरहित ते म्हणती । पच अवतार देव ॥३०॥

लीळा चरित्र सामर्थ्य सर्व । ऐसे वर्जती ते देव ।

हे म्हणो तरी दानव । कोण सामर्थ्य उणे ॥३१॥

लीळा पीशाचे का वाळे । ऋषी चरीत्रे आगळे ।
 ऐणे बोले नाडळे । पूर्ण देवपणेण ते ॥
 मूलामा कासे घालुनि नरी । चोरुनि विकावा घोरोघरी ।
 तेणे अमोळ नरनारी । नाडती चि तो ॥३३॥
 ते आणू नये चोहटा । दूयण पावे नानवटा ।
 ऐसे या मता कपटा । घेऊ नये ॥३४॥
 कानफुकीचि उत्तरे । ते आहाचे असारे ।
 का पूर्ण ब्रह्म ते अपुरे । ऐसे नव्हे ॥३५॥
 बोलीजे हळुवा गोष्टी । का यकाति दाविजे दृष्टी ।
 तेणे प्रपंचीकु सतुष्टी । प्रबुधा सीणु ॥३६॥
 इति मतमार्गु (बालबोध, पा. १७७)

बरील उताऱ्यावरून श्र्यंबकराजाची खंडनाची तात्त्विक भूमिका दिसून येईल. जीव, प्रपंच आणि देवता यांंहून ईश्वर मित्र असून हे सर्व जसे नित्य आहेत तसेच याच्यातील भेदही नित्य होय, हे महानुभावांच्या तत्त्वज्ञानाचे मुख्य सूत्र श्र्यंबकराजाने जाणीवपूर्वक नमूद करून त्याचे व तदनुषंगिक विचाराचे आपल्या दृष्टीने खंडन केलेले आहे. भेदाभेदाच्या किंवा द्वैताद्वैताच्या खंडनमंडनाचा या लेखात विचार करण्याचे कारण नाही. हे तात्त्विक मतभेद आहेत आणि त्याची वितीही चर्चा केली तरी ते समाधानकारक रीत्या सुटतील असे नाही. दुसरे असे की, केवळ महानुभाव मताचे समर्थन करण्यासाठी मी हा लेख लिहिण्याला प्रवृत्त झालो नाही. त्यांच्याविषयी मराठी संतानी जे अनादराचे उद्गार काढले आहेत असे म्हणतात, त्यांना मुळात काही आधार आहेत काय, की ते केवळ गैरसमजावर, अज्ञानावर अथवा परमतासहिष्णुतेवर आधारलेले आहेत, एवढेच पाहावयाचे आहे.

श्र्यंबकराजाने या महानुभाव मताला मुलाभ्याच्या सोन्यासारखे 'कपट मत' म्हटले आहे, हे या असहिष्णुतेचेच चिन्ह होय. हे मत म्हणजे 'कानफुकीची उत्तरे' असून ती 'आहाचे असारे' होत असे म्हणण्यात अनादराची भावना आहे यात शंका नाही. पण एका मताच्या अनुयायाच्या ठिकाणी अन्यमतांविषयी जशी अनादराची भावना आढळते तसेच हिचेही स्वरूप होय.

संत तुकाराम आणि महानुभाव

तुकाराम महाराजांनी महानुभावाविषयी जे काही लिहिले आहे त्यात एका नापांच्या विधानाहून येऊ असे काही नाही. तथापी त्यांचे म्हणणे लक्षात येण्यासाठी त्याचा अंश येथे उद्धृत करणे आवश्यक आहे. महानुभावांसंबंधी तुकारामाचा अंश पुढीलप्रमाणे आहे:

दाढी खोई मंडी मुडुनिया सगं । पांपुरति वरवे वस्त्र काळे ॥१॥

उकराटी काटी घेऊनिया हातो ! उपदेश देती नवंप्राप्ती ॥२॥

चाळवुनी रांज घेऊनिया नेप । तुका म्हणे यम यम दंडी ॥३॥ (३९३८)
'ग्रहामंदी टाळी लावणाऱ्या' तुकारामासारख्या साधुपुरुषाने महानुभावावर उठवि-
लला फटका' तो हाच. हा फटका केवळ बाह्य वेपार करमा ओढलेला आहे हे आता
निराळे सागावयारा नको. एवनायाप्रमाणेच तुकारामांनीही महानुभावांबरोबर
जोगी, जंगम, शाकन, संन्यासी, बैरागी, फकीर इत्यादिकांवरमुद्धा असेच फटके ओढ-
लेले आहेत हे लक्षात घेतले पाहिजे.

वामन पंडित आणि महानुभाव

आता वामनासारख्या 'वाय्यानंदात गुंगणारा' पुरुष वाम म्हणतो ते पाहू या.
वामनाने आपल्या 'द्वारका विजया'त 'अन्य कुमठा' वा आणि 'कुत्तक रीती' वा
निर्देश करताना 'महात्म्या'संबंधाने म्हणजेच महानुभावासंबंधाने पुढील उल्लेख
केले आहेत.

असे जगो वैष्णव नाम यांना
महात्मता जेवि महात्मयाना
गोतेस तेही धरिती प्रमाण
नेणोनिया व्याकरण प्रमाण ॥८८॥
महात्मा असा शब्द गोतेत नाना
तया वाचिता ते करिती तनाना ।
प्रमाणा जयालागि ओव्या मराठया
परीती करी काठिया ऊकराटया ॥ ८९ ॥
अव.शास्य फाळी तिचे ऊर्ध्वमूल
प्रमाणास गीता जया ऊर्ध्वमूल ।
असा वर्णिता धर्मही जंगमाचा
करी हास्य तेव्हा स्थिराजगमाचा ॥ ९० ॥

यातील ८८ वा श्लोक महात्म्यासंबंधाने असेल असे वाटत नाही. तो 'वैष्णवा'ंना
उद्देशून असावा. ८९ वा श्लोक मात्र 'महात्म्या'संबंधी म्हणजे महानुभावासंबंधी
दिसतो. वामनाच्या काळात महानुभाव साधू 'महात्मा' या नावाने विशेष ओळखले
जात असावेत असे यावरून दिसते. आणि हे 'महात्मा' साधू गोतेत 'महात्मा' शब्द
वाचून 'तनाना' करून नावायला लागत. अर्थात, आपले मूळ गोतेत आहे हे पाहून
त्यांना विशेष आनंद वाटत असे. श्री. स. वि. मेहेंदळे यांच्या मते 'या ठिकाणी
मानमावांची आपल्या पंथाचे उग्रम किती लाववर गेले आहेत हे दाखविण्याची हाच
कटाक्षित केली आहे.' (भारत इतिहास संशोधक मंडळ, इतिवृत्त, शके १८३७. पृ.
३३०). वामनाचा असा कटाक्ष असेलही कदाचित; पण त्यामुळे महानुभाव पंथ

निंदेला आणि अनादराला पात्र कसा ठरतो हे कळणे कठीण आहे. महानुभावांच्या तत्त्वज्ञानातील आक्षेपाहून असा कोणताही भाग वामनाने या ठिकाणी निर्देशिलेला नाही. त्यामुळे त्याचा हा कटाक्ष स्थूल बुद्धीचा वाटतो. महानुभाव हे मराठी ओव्या प्रमाणाला घेतात व गीतेतील 'ऊर्ध्वमूलमधःशाखं' या वचनानुसार उफराट्या काठ्या घरतात हे आक्षेपही असेच स्थूल बुद्धीचे व वरवरचे आहेत. काठी घरण्याच्या बायतीत महानुभावांचे वर्तन इतरांहून वेगळे व विचित्र असल्यामुळे त्यांची टर उडवता येणे शक्य असले तरी तसे करणे उचळपणाचे होय. महानुभाव 'मराठी ओव्या' प्रमाण मानतात, हे म्हणणेही तितकेसे बरोबर नाही; कारण त्यांना प्रमाण असलेली चरुघरांची वचने 'गद्य' आहेत. तथापी त्याजबरोबर महानुभावीय काव्यांतील ओव्या ते प्रमाण मानतात हेही खोटे नाही. पण मराठीत रचना करणाऱ्या वामनाने मराठी ओव्या प्रमाण मानण्याबद्दल महानुभावांना कमी लेखावे हे विचित्र वाटते. या 'मराठी ओव्या'च्या उल्लेखाबद्दल तर 'द्वारकाविजया'चे संपादक (डॉ.) भ. थ. कारंदीकर यांची दिशामूल होऊन त्यांनी 'हे ज्ञानेश्वरास अनुलक्षून म्हटले असावे. कारण यांची 'भावदीपिका' त्या वेळी अधिक प्रसिद्ध असावी.' (पा. २९) जशी टीप दिली आहे ! यावर निराळे भाष्य ते काय करायचे ? ९० व्या श्लोकाचा उत्तरार्ध जंगमांना उद्देगून आहे. वामनाने केवळ महात्म्यांवरच म्हणजे महानुभावांवरच टीका केली असे नाही तर आपल्या मतांव्यतिरिक्त अन्य मताच्या अनेक पुरस्कर्त्यांवर केली आहे हे छदात याचे, एवढ्याचसाठी त्या श्लोकाचा उत्तरार्धसुद्धा उद्धृत केला आहे.

गिरिघर आणि महानुभाव

शिवकालानंतर होऊन गेलेले गिरिघर या नावाचे संत महानुभावोत्पत्ती काय म्हणतात ते पाहू. 'वाका' नामक आपल्या एका प्रकरणात त्यांनी या पंथाविषयी पुढील उल्लेख केलेला आहे.

महात्म्यांचा पंथ चांगला बहु चांगला तुतं देव भेटताहे ।
 रोकडे टूकडे बरे गीळति आनंद वाटताहे ॥ ७ ॥
 कृष्णवर्ण काट जडला योग घडला मुखं लोकां कळेना ।
 हीमा याचे पंथी नाही रे बरे पाही रे कारे चित बळेना ॥ १ ॥
 मोटा यासी जाला अनुभव तरि महानुभाव मुखं लोक नेणति ।
 अवधे देव जेव्हा टाकावे तेव्हा हे फावे मले लोक जाणति ॥ २ ॥
 कर्नाटकी देव अपार रे नाही पार तेथे रीघ होईना ।
 अवधे देव मासी निर्दिष्टि हे ही द्वेपिति तेथे कोणही जाईना ॥ ३ ॥
 येके दिवसी तेरा बोडकी भाषां मुडकि घालोनिया सोडिनि ।
 मोडावरी जाता वाटे हो येके वाटे हो घडनिया बोडिनि ॥ ४ ॥

गिरिधर म्हणे सत्य बोलणे परि चालणे मोठे कठिण आहे ।

घडचि फाडूनि टाकावे ठिगळ चावे तरि पंथ हा लाहे ॥ ५ ॥

(भारत इतिहास संशोधक मंडळ. इतिवृत्त शके १८३७. पा. ३३०)

या पद्यात 'महात्मा' आणि 'महानुभाव' या दोन्ही शब्दांचा या पंथाच्या आणि त्याच्या अनुयायांच्या संबंधांत गिरिधरांनी उल्लेख केलेला आहे. 'महानुभाव' शब्दावर तर 'मोठा यामी जाला अनुभव तरि महानुभाव मुखं लोक नेणति' अशी उपहासपूर्वक कोटीही त्यांनी केली आहे. 'मानभाव' लोकांनी केवळ आत्मगौरवार्थ 'महानुभाव' हे नाव अलीकडे स्वीकारले आहे असे मानणारांनी हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. गिरिधरांनी आपल्या या पद्यांत पूर्वीच्या संतांनी केलेल्या निर्देशांनुसार काही अधिक निर्देश केलेले आहेत. (१) त्वरित देव भेटणे. (२) तुकडे गिळण्यात आनंद वाटणे. (३) अहिंसा (४) इतर सर्व देवांचा त्याग. (५) कर्नाटकात न जाणे, इत्यादी. महानुभाव पंथात गेल्याने त्वरित देव भेटतो, त्यांना तुकडे गिळायला सापडतात ही टीका उघळ स्वरूपाची आहे. आपल्याच मार्गाच्या अनुसरणाने देव लीकर मिळतो असे सर्वे पंथीय सांगतात. महानुभावांचे खास प्रतिपादन मात्र तसे नाही. त्यांच्या तत्त्वज्ञानानुसार त्यांच्या मार्गानेच देव मिळतो, पण तो 'तूर्त' म्हणजे 'त्वरित' मिळतो असे तेही म्हणत नाहीत. गिरिधराने असे म्हटले आहे ते उपहासाने. महानुभाव भिक्शाभ्रावर निर्वाह करतात हे खरे आहे. पण त्यांना तुकडे गिळण्यात आनंद वाटतो असे म्हणणे हे उपहासात्मक होय. भिक्शा मागून तुकडे गिळणारे आणि उदरभरण करणारे संन्यासी, वैरागी, जोगी, रामदासी—अनेक असतात. त्यांत महानुभावांनाच हिणवण्याचे विशेष प्रयोजन ते काय? महानुभाव अहिंसक आहेत—चावडहल्ली गिरिधर त्यांचा उपहास करतो, तेव्हा गिरिधर स्वामी मोठेच 'सात्त्विक' वृत्तीचे 'संत' असले पाहिजेत, यात शंका घेण्याचे कारण नाही! 'अवघे देव टाकावे'—या गिरिधराच्या टीकेला उत्तर यापूर्वी येऊन गेलेले आहे. त्याची पुनरुक्ती करण्याचे कारण नाही. 'सर्व देवान् परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज' म्हणणाऱ्या श्रीकृष्णाला गिरिधरांनी फटकारले नाही हे त्याचे भाग्य म्हटले पाहिजे!

कर्नाटकात देव फार असल्यामुळे तेथे महानुभावांचा प्रवेश नाही. यातील तथ्य इतकेच की महानुभावाना कानड देश वर्ज्य आहे; पण तो तेथे देव फार आहेत म्हणून नव्हे, तर तेथे विषयोपभोग फार आहेत म्हणून. 'कावड देशा : तेलंग देशा न वचावे : ते विषयबहुल देश : तेथ अवघूत मान्य' (सूत्रपाठ. आचार २३) अशी चक्रवर्तींनी आपल्या अनुयायांना आज्ञा आहे. विषयबहुल कानड देशात गेल्यास वैराग्यवृत्तीला बाध येण्याचा संभव असतो, म्हणून माघकानी तेथे जाऊ नये, असा चक्रवर्तींच्या आदेशाचा भावार्थ आहे. गिरिधराना या भूमिकेची माहिती नसणे शक्य आहे! अनेकाना संन्यासदीक्षा देण्याबद्दलही गिरिधरांनी महानुभावांचा

उपहास केलेला आहे. असा सरसकट संन्यास देणे हे योग्य की अयोग्य हा तात्त्विक मतभेदाचा मुद्दा आहे. वैराग्य निर्माण न होताही जर संन्यास देण्यात आला तर तो उपहासाला पात्र होणे स्वाभाविक आहे. किंबहुना, मनात वैराग्य नसता मुंडण करून घेऊन संन्यासदीक्षेचे सांग करणारे सर्वच दामिक निंदेला पात्र ठरतात. मग ते महानुभाव असोत की तथाकथित संन्यासाग्रभी असोत.

समारोप

बरीच विवेचनावरून महानुभाव पंथाविषयी मराठी संतांची एकंदर भूमिका काय होती याची कल्पना येईल. पहिली गोष्ट अशी की, या सर्व संतांनी महानुभाव पंथाविषयी जे उद्गार काढलेले आहेत तशाच प्रकारचे उद्गार सामान्यतः त्यांनी इतर अनेक पंथाविषयीसुद्धा काढलेले आहेत. आपल्या टीकेसाठी महानुभाव पंथ तेवढा त्यांनी वेगळा काढला असे दिसत नाही. त्यामुळे केवळ या पंथाविषयी त्यांच्या मनात विशेष अग्रोती, अनादर किंवा द्वेष होता असे म्हणता येत नाही. तसा आरोप करणे म्हणजे संतांना अग्याय करणे होय. सर्वांना समतेच्या भावनेने पाहणारे आणि सहिष्णुतेने वागविणारे हे संत महानुभावाना तेवढे विपमतेने आणि असहिष्णुतेने वागवजोल हे संभवत नाही. तेव्हा त्यांच्या मनात या पंथाविषय दंत असणे कसे शक्य आहे ?

याचा अर्थ मराठी संतांना महानुभाव पंथ सर्वस्वी माग्य होता असा मात्र नव्हे. समाजात अनेक लोक आपापल्या मताप्रमाणे आणि उपासनापंथानुसार आचरण करीत असतात. जोपर्यंत ते आपल्या मताशी आणि उपासनापंथाच्या तत्त्वज्ञानाशी प्रामाणिक राहून ईश्वरोपासना करतात तोपर्यंत त्यांच्या वाटेला जाण्याचे संतांना काहीही कारण नाही. तथापी त्या मताचे किंवा संप्रदायाचे अनुयायी म्हणून पेणारे सर्वच लोक प्रामाणिक असतात असे नाही. किंबहुना, उपासनेचे ढोंग करणारे यात अनेकजण असतात आणि हे ढोंगी लोक समाजातील मोठ्ठामागड्या जनतेला धाममागला लावून पसवीत असतात. त्यामुळे सर्व समाज अयोग्यताला जातो. या अघोषतनापासून त्यास वाचविण्यासाठी असा ढोंगी तथाकथित साधूंची विणे समाजासमोर मांडून त्याला जागृत करणे हे संतसंजनाचे कर्तव्यकर्म होय. आमच्या बहुतेक मराठी संतांनी ते पार पाडण्यात कसूर केलेली नाही. असे करताना त्यांनी आपल्या स्वतःच्या व इतरांच्या संप्रदायांमध्ये भेद केलेला नाही. आणि म्हणूनच एकनाथ-नुतारामादी संतगुरुय समाजातील दामिक वाम्हण, सन्यासी, वैरागी, जोगी, फकीर, शाक्व, महानुभाव इत्यादींसारं कोरडे उघडपिताना जसे आडळून येतात तसेच ते सास बारकरो ढोंगी सतानाही फटके मारताना आडळून येतात. मराठी संतांनी महानुभावाना लाबलेली दूषणे बरीचशी वास्तवेषा-धर आधारलेली आहेत. तात्त्विक दूषणे प्रामाणिक मतभेदावर, तर त्यातील काही

गरसमजावर आधारलेली आहेत. आणि भावे ज्याचा इतका गवगवा करतात त्या चातुर्वर्ण्यांवरील आघाताचा तर त्यात नुसता उल्लेखही नाही. 'गडबडगुंडा' या शब्दात त्यांना या दूषणाचा वास येत असल्यास न कळे. असे असताना आमचे मराठी संत केवळ महानुभावांच्या विरुद्ध होते, त्यांच्या ठिकाणी या 'पंथा' विषयी अनादराची किंवा द्वेषाची भावना होती असे म्हणणे म्हणजे वस्तुस्थितीचा विपर्यास करणे होय.

असे असले तरी महानुभाव पंथाविषयी काय किंवा दुतर पंथाविषयी काय मराठी संतांच्या मनात विपरीत भावना असल्याचा प्रश्न होण्यासारखी परिस्थिती नाही असे मात्र नाही. संत असले तरी ते एका विशिष्ट संप्रदायाचे अनुयायी होते, त्यांची एक विशिष्ट उपासनापद्धती होती आणि तिच्यावर त्यांची इतकी प्रगाढ श्रद्धा होती की त्यामुळे अन्य उपासनापंथांविषयी आध्यात्मिक दृष्टीने त्यांच्या मनात प्रेम असणे स्वभावतःच शक्य नव्हते. सर्व मराठी संतांनी विठ्ठलाच्या भक्तीशिवाय अन्य साधनांचा कडकडून निषेध केलेला आढळतो तो यामुळेच. समाजातील सर्व लोकांना सच्चा देवाची जाणीव करून देणे म्हणजे त्यांना विठ्ठलाच्या भक्तिपंथात आणून सोडणे होय, अशी त्याची श्रद्धा होती. विठ्ठलाविषयीचे असे ऐकान्तिक शब्दचे उद्गार सर्व मराठी संतांनी काढलेले आहेत. 'अवघे दैवतां नका पाहू । आदरे आवडी विठ्ठल गाऊ ॥' (७०३), 'एका जनादेनी विठ्ठलावाचूनी । दुआ नेणे स्वप्नी संग काही ॥' (६९६) हे नायाचे उद्गार; आणि 'जयासी नावडे हरि-नामकीर्तन । आंगिक नर्तन वैष्णवाचे ॥ सत्य त्याचे वेळे घडला व्यभिचार । मातेसी वेव्हार अंत्यजाचा ॥' (१२३४), 'विठ्ठल नामाचा नाही ज्या विदवात । तो वसे उदास नरकामचे ॥' (२३८८), 'विठ्ठलावाचूनि प्रह्म जे बोलती । वचन ते सती मानू नये ॥ विठ्ठलावाचूनि जे जे उवाचता । अवघाची जाणा मंध्रमु तो ॥' (८८३) हे तुकारामांचे आणि असेच इतर संतांचे उद्गार पाहावे. ह्या एकाच विशिष्ट विठ्ठलभक्तीमुळे इतर दैवतांविषयी आणि त्यांच्या उपासनापंथांविषयी सर्वच मराठी संतांनी सामान्यतः अमान्यता दर्शविलेली आहे असे करताना अनेकदा अमगळ शब्दप्रयोगही करण्याला त्यांनी कमी केलेले नाही. एका दृष्टीने आमच्या मराठी संतांच्या ठिकाणी ही असहिष्णुताच दिभून येते. असे म्हटले तर ते चुकीचे होईल काय ? संतांची अशी पिवनार-वचने इतरांनी काय म्हणून मानावी ? आपलेच तत्त्वज्ञान बरोबर, आपलाच देव सरा, आपलाच उपासनापथ योग्य असे मतानी आपल्या एकाच भक्तीला अनुसरून म्हणजे इतके योग्य होईच तिथेच अन्य पंथियांनी म्हटले तरी ते योग्य मानायला पाहिजे. असा स्पष्टीकृत मराठी संतांनी विठ्ठलपंथाव्यतिरिक्त दुतर पंथांविषयी आणि त्यांच्या बरोबर महानुभावांविषयीचे जे उद्गार काढलेले आहेत ते सावधानतेने पारगून घेऊन पाहिलेच आणि मगच त्यावर विद्वान ठेवला पाहिजे. तुझ्यातून दृष्टीने पाहिले तर एकाच-तुकारामा-

दिकांसारख्या मराठी संतांनी महानुभावाविषयी अनुदार उद्गार काढलेले आहेत असे मानले तरी कोणत्याही महानुभाव कवीने किंवा महंताने वारकऱ्यांविषयीच काय पण इतर कोणत्याही पंथियाविषयी तसे उद्गार काढलेले नाहीत, हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. त्यांनी तसे केले असते तरी ते क्षम्य ठरले असते; परंतु त्यांनी तसे केलेले नाही यातच त्यांचे महानुभावत्व दिसून येत नाही काय ?

प्रास्ताविक

ब्रम्हदेवाने निर्माण केलेल्या निसर्गाच्या उद्यानातील फुले फार अल्पजीवी असतात उगवल्या मूर्त्याच्या सोनेरी किरणांबरोबर त्यांच्या जीवनातील उपःकालाला प्रारंभ होतो आणि त्याच दिवशी सार्यमूर्त्याच्या भावळत्या किरणांसहित त्यांच्या आयुष्याच्या संध्याकालालाही सुरुवात होते. पण साहित्याच्या उपयनात कलाकुसल कवींनी कल्पनेच्या साह्याने निर्मिलेल्या काव्यकुमुमांना मात्र चिरंजीवित्व प्राप्त झालेले आढळते. ती कधी कोमेजत नाहीत की कधी विशीर्ण होत नाहीत. रघुनाथपंडिताचे 'नलदमयंती स्वयंवराख्यान' हे एक असेच असम्य व नित्यनूतन आणि मनोहर वाटणारे काव्यपुष्प आहे. आपल्या रचना-सौंदर्याने व अर्थपरिमलाने त्याने मराठी रसिकांची अतःकरणे इतकी आकृष्ट केली आहेत की काही केल्या ती तेथून मागे मुरढावयास तयारच होत नाहीत. प्रस्तुत काव्याविषयी व त्याच्या माग्यशाली जनकाविषयी रसिकात व विद्वानात दिवसेंदिवस अधिकाधिक उत्पन्न होत असलेली कुतूहल बुद्धी व जिज्ञासा आमच्या विषयानाचा पाठपुरावा करीलच. अशा या अतीव सरस काव्याच्या निर्मात्याचा काल ठरविण्याची रूढ कामगिरी या लेखात करावयाचे येजेले आहे. आपल्या विशाल नेत्राच्या वटासंस्पन्नी घायाळ करणाऱ्या लावण्यवती राकुन्तलेची मोवनाने रसरसलेली दिव्य आवृत्ती दृष्टीसमोर येताच तिच्या माता-पितरांविषयी दुष्यन्ताच्या मनात जशी सहज जिज्ञासा निर्माण झाली तशीच ती कोणत्याही सुंदर कलाकृतीच्या निर्मात्याविषयी अभ्यासकाच्या मनात उत्पन्न होणे साहजिक आहे. आणि म्हणूनच एखाद्या कवीच्या स्थलकालासंबंधीचे विवेचन सकादृशींनी अनावश्यक व रूढ वाटत असले तरी ते तसे नसून अगदी नैसर्गिक असलेली जिज्ञासा तृप्त करणारे, अतएव जहरीचे व महत्वाचे असते हे सांगायचास नको.

पूर्व-प्रयत्न

याच नैसर्गिक जिज्ञासेमुळे प्रेरित होऊन दमयंतीस्वयंवरकर्त्या रघुनाथपंडिताच्या व्यक्तीविषयी व स्थलकालाविषयी संशोधनपूर्वक माहिती गोळा करणाऱ्या विद्वानां क. राजवाडे, श्री. अ. का. प्रियोळकर, सार्ने गोंयबाब इत्यादिकांचा समावेश होतो. त्यांतही या बाबतीत श्री. प्रियोळकर यांनी जितके परिश्रम केलेले आहेत तितके

इतर कोणीच केलेले नाहीत. अनेक जुन्यापुराण्या पुराव्यांचा अभ्यास करून रघुनाथ पंडित या व्यक्तीसंबंधी स्वतःचा असा एक स्वतंत्र सिद्धांत त्यांनी मांडला आहे. त्यांच्या सिद्धांताचाच परामर्श पुढील विवेचनात घ्यावयाचा आहे. पण त्यापूर्वी माझ्या लेखाची मर्यादा वाचकांस स्पष्टपणे सांगणे मला अत्यवश्य वाटते. रघुनाथ-पंडिताच्या स्थलाविषयी व व्यक्तीविषयी येथे विचार करावयाचा नसून त्याच्या कालासंबंधीचीच मला सुचलेली एक कल्पना वाचकांसमोर मांडावयाची आहे. अर्थात ती मांडताना श्री. प्रियोळकरांनी प्रतिपादलेल्या कालाचे विवेचन करावे लागेलच; आणि तदनुषंगाने रघुनाथपंडित या व्यक्तीविषयीचा त्यांचा जो सिद्धांत आहे त्याचेही समीक्षण करणे अवश्य होईल. तथापी तो माझा मुख्य मुद्दा नसून कालनिर्णयाची दिशा ह्या मुद्द्यावर माझा विशेष जोर आहे हे अभ्यासकांनी अवश्य लक्षात असू द्यावे.

कै. राजवाडे यांनी 'रामदास-वर्णना'च्या आधारेने रघुनाथपंडितास रामदास व शिवाजी यांना समकालीन ठरविले. कै. भावे यांनी त्यांच्याच म्हणण्याचा अनुवाद केला. श्रीयुत प्रियोळकर यांच्या संशोधनाची इमारतमुद्दा याच पायावर उभारलेली आहे. श्रीयुत धर्ण गोंयबाब यांना हे मत मान्य नाही. मला स्वतःला मुद्दा बरील तीन्ही संशोधकांचे मत मान्य करण्यासारखे वाटत नाही. कै. राजवाडे व कै. भावे यांच्या मुद्द्याचे सार श्री. प्रियोळकरांच्या विवेचनात आले असल्यामुळे त्यांच्याच म्हणण्याचा आपण या ठिकाणी विचार करू. रघुनाथपंडित शिवकालीन असल्याबद्दल त्यांनी पुढील पुरावे दाखल केले आहेत.

प्रियोळकरांचे विवेचन

(१) 'रामदासवर्णन' या स्तोत्रातील रामदासाचा वर्तमानकालीन उल्लेख व त्यातील एकंदर वर्णन कवीने समर्थाना स्वतः पाहून केले असावे असा अंदाज.

(२) 'स्वराज्यी सर्वाति द्विज-श्रुति जनाते सुखि करो' या कारवार प्रतीतील अंतिम श्लोकांतर्गत एका चरणामधील 'स्वराज्यी' म्हणजे शिवाजीच्या राज्यात असा 'स्वराज्य' शब्दाचा त्यांनी केलेला अर्थ.

(३) रघुनाथ व आनंदतनय यांच्या व्याहीपणासंबंधीची दंतकथा.

(४) 'दमयंती-स्वयंवर' काव्यातील विसिष्ट शब्द, व्याकरणाची रूपे, वाकप्रचार इत्यादी, मागे आनंदतनय, सामराज्य यंगरे शिवकालीन कवीच्या मापेशी सादरप.

रघुनाथ पंडित शिवाजीच्या दरबारात ?

बरील चार पुराव्यांच्या आधारावर आपला कवी शिवकालीन असावा असे श्री. प्रियोळकर गृहीत धरून चालतात. परंतु हे सर्व पुरावे सबलतेच्या दृष्टीने कुचकामाचे, एतएव टाकाऊ वाटतात. पंडितराव (दमयंतीस्वयंवर, प्रस्तावना पृ. ४-५) बसरीतील ज्या रघुनाथ पंडितरावाशी आपल्या रघुनाथ पंडिताचे

अभिन्नत्व त्यांनी कल्पिले आहे तो श्रीशिवाजी महाराजांच्या दरबारातील असल्यामुळे आपला कवी मुद्दा शिवकालीन अगल्याचे ठरवणे त्यांना अवश्य झाले; आणि म्हणूनच वरीलगारच्या संदिग्ध व संशयित पुराव्याचा आधार त्यांना घ्यावा लागला. एरवी, हीच कारणे श्री. प्रियोळकरांच्या तीव्र विवेचन बुद्धीला पटली असती असे वाटत नाही. 'रघुनाथ पंडित' हाच वररीतील 'पंडितराव' असता तर त्याच्या मराठी काव्यांचा (नलदमयंती स्वयंवराख्यान, गजेंद्रमोक्ष व रामदासवर्णन यांचा) उल्लेख त्या वररीत अवश्य आला असता. पण तसे ज्या अर्थी आढळत नाही, त्या अर्थी, ह्या दोन्ही व्यक्ती एकच असल्या हे म्हणणे चुकीचे ठरते. श्री. प्रियोळकरांना केवळ नामगादस्यावरून सुचलेला हा तर्क सिद्धांताच्या कोटीत येऊ शकत नाही. शिवाय पंडितराव व पंडित या शब्दात पूर्णपणे सादृश्य तरी कोठे आहे? बखरीतील पंडितरावाचा उल्लेख लोबिकात पंडित या नावाने होणे अशक्य आहे असे नाही. पण वरील फरकामुळे या व्यक्तीच्या अद्वैताविषयी संशय उत्पन्न होण्यास जागा निर्माण होणे शक्य आहे, हेही विसरून चालणार नाही. आपल्या सिद्धांताच्या आड येऊ पाहणारा 'म्हातारा बहु जाहलो, कवणही प्राता नसे भेटला' या श्लोकाचा काटा श्री. प्रियोळकरांनी मोठ्या युक्तीने काढून टाकण्याची सावधगिरी ठेवली, यातील रहस्यही हेच आहे. पण, त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे वरील श्लोक खरोखरच रघुनाथपंडिताच्या माथी मारलेला आहे, असे गृहीत घेऊन त्याकडे दुर्लक्ष केले तरी आमचे पहिले विधान लक्षात घेता बारीक सारीक तपशीलवार माहिती (विविधज्ञानविस्तार. वर्ष ६२. पृ. १४४-१४५.) शोधपूर्वक देणाऱ्या बखरकाराने ज्या अर्थी रघुनाथपंडितरावाच्या नावावर नलदमयंती स्वयंवरादी काव्यांचा उल्लेख केलेला नाही, त्या अर्थी ह्या दोन व्यक्ती एकच असल्या, असे मानणे समुचित होणार नाही.

रघुनाथपंडित कवी हा शिवछत्रपतींच्या दरबारातील पंडितरावाचे पदावर खरोखरच अधिष्ठित झालेला गृहस्थ असता तर त्याने आपल्या या दिग्विजयी सर्वगुणालंकृत व धर्मसेवक प्रभूवर एखादे स्वतंत्र काव्यही लिहिले असते, तसेच आपल्या काव्याच्या समाप्ति-लेखात आपल्या या आश्रयदात्याच्या नावाचा गौरव-पूर्वक उल्लेखही त्याने अवश्य केला असता. पण उपलब्ध पुराव्यावरून या दोहोंपैकी एकही गोष्ट त्याने केल्याचे आढळत नाही. यावरूनही श्री. प्रियोळकरांनी म्हटल्याप्रमाणे या दोन्ही व्यक्ती एक मानता येत नाही. या दोषामध्ये अद्वैत प्रस्थापित करणारी ही तर्काची साखळी तुटली म्हणजे आपला कवी शिवकालीनच आहे असे आप्रहाने प्रतिपादन करण्याची व त्यासाठी वर निर्दिष्ट केलेल्या चार निर्बल पुराव्याचा आधार घेण्याची वाही आवश्यकता नाही हे श्री. प्रियोळकरही मान्य करावयास तयार होतील असे वाटते.

वर दिलेल्या चार निरनिराळ्या पुराव्यांच्या आधारे आपल्या रघुनाथपंडिताचे

शिवकालीनत्व प्रस्थापित होऊ शकत नाही हे आज नव्याने सिद्ध करावयाचे नाही. श्री. शणै गोंयबाब (विविधज्ञानविस्तार. वर्ष ६४ अंक २. पृ. ५७-७०) व श्री. श्रीपाद महादेव वर्दे (वि. ज्ञा. वि. वर्ष ६४ अंक ४ व ५. श्री. वर्दे यांचा लेख पाहा.) या दोन विद्वानांनी त्या पुराव्यांचा विस्तृत समाचार घेऊन त्यांचे दुर्बलत्व यापूर्वीच दाखवून दिले आहे, जिज्ञासूंनी ते पाहूवे. विवेचनाच्या सोयी-माठी या खंडनपर विषयानाचा सारांश स्वतःच्या काही मुद्द्यांची भर घालून क्रमशः पुढीलप्रमाणे देता येईल.

रामदासवर्णन

(१) रामदास वर्णननात आलेला समयाचा वर्तमानकालीन उल्लेख हा Historical Present च्या स्वरूपाचा असल्यामुळे त्यावरून रघुनाथ पंडित हा शिवकालीन कवी असावा हे निसंदिग्धपणे सिद्ध होऊ शकत नाही. आधुनिक कवीच्या काव्यात देखील पूर्वसूरीचे उल्लेख वर्तमान स्वरूपात केलेले आढळतात. म्हणून त्यावरून एखाद्या आधुनिक कवीला त्याने उल्लेखिलेल्या जुन्या कवीचा समकालीन मानता येईल काय ? अर्थात नाही, रामदासांच्या अंगप्रत्यंगांचे रघुनाथपंडिताने केलेले वर्णन प्रत्यक्ष पाहूनच करावयास पाहिजे असेही नाही. शिवाय श्री. प्रियोळकरांच्या म्हणण्याप्रमाणे शिवकालीनच नव्हे, तर शिवाजीमहाराजांच्या दरबारातील एखादा रघुनाथपंडित कवी समर्थशिष्य असता तर त्याचा उल्लेख एखाद्या समर्थचरित्रात आला असता. पण तो तसा आढळत नाही. आपल्या गुरुची व संप्रदायप्रवर्तकाची कीर्ती स्तोत्ररूपाने चोहीकडे पसरवणाऱ्या ह्या प्रसिद्ध कवीचा उल्लेख (त्याच्या इतर काव्यांनिशी) एकाही प्राचीन समर्थचरित्रकाराने करू नये, हे आश्चर्य नाही काय ?

'स्वराज्या'त

(२) 'स्वराज्या'त म्हणजेच शिवाजीच्या राज्यात असा 'स्वराज्य' शब्दाचा श्री प्रियोळकरांनी केलेला अर्थ समर्पक असला तरी तो अव्याप्तिदोषाने भरलेला आहे, कारण शिवाजीमहाराजांच्या नंतर मुद्धा छत्रपति व पेशवे ह्या नाव घापरत असत हे विसरून चालणार नाही. शिवाय, श्री. प्रियोळकरांनीच प्रक्षिप्त ठरविलेल्या दलोकातील एका शब्दावर भाष्य करून त्याच्या साह्याने आपला सिद्धांत त्यांनीच प्रस्थापित करू पाहणे, हे विचित्र नाही काय ?

रघुनाथ पंडित व आनंदतनय

(३) रघुनाथपंडित व आनंदतनय हे व्याही असल्याची कै. मोडक व कै. राजवाडे यांनी दिलेली माहिती दंतकथेच्या स्वरूपाची आहे. ती विश्वसनीय मानता येत नाही. बरील दोन्ही सशोधकांची माहिती विश्वसनीय व्यक्तींकडून मिळाल्याचे दिसत नाही. तसे पाहिले तर रघुनाथपंडिताचा व्याही, आरणीकर आनंदतनय

नसून नरसोबा वाडीचा कोणी आप्पाजीपंत या नावाचा गृहस्थ होता असेही मानता येते. रा. गो. व. माकोडे (विविधज्ञानविस्तार. १९२०, पृ. ३०३) यांना माहिती पुरविणारा गृहस्थ आपणास आप्पाजीपंतांचाच वंशज म्हणविणारा होता, आणि त्याने पुरविलेली माहिती विद्वत्तनीय मानल्यास रघुनाथाचा व्याही आनंदतनय की आप्पाजी पंत असा संशय उत्पन्न होतो. कदाचित हे दोघेही गृहस्थ त्याचे व्याही असू शकतील, नाही असे नाही. पण कै. राजवाड्यांना तंजावरकडे मिळालेल्या माहितीत तसा उल्लेख आढळत नाही शिवाय रघुनाथपंडित कवी व आनंदतनय यांचा संबंध नसावा अने दाखविणारा अधिक सबळ पुरावा आमच्याजवळ आहे, त्याचा उल्लेख आम्ही पुढे करणार आहो.

भापासादृश्य ?

(४) रघुनाथपंडिताच्या काव्याची भाषा आनंदतनय व सामराज या शिवकालीन कवींच्या भाषेशी जुळते असे म्हणण्यातही विशेष अर्थ नाही. तदुत्तरकालीन काव्यांच्या भाषेशी तिचे साम्य दाखवून देणे विशेष कठीण नाही. रघुनाथपंडिताने वापरलेले विशिष्ट शब्द, व्याकरणरूपे वगैरे देवनायदयाळनायांच्याही काव्यांत आढळतात. सामराज हा शिवकालीनच आहे हेही निश्चितपणे सिद्ध झालेले नाही. सूक्ष्म दुष्टीने पाहिले तर उर्दू शब्दाचा भरणा रघुनाथपंडिताच्या काव्यात बराच कमी आहे, आणि म्हणूनच त्याच्या रचनासौलीवरून हा अठराव्या शतकात पेशव्यांच्या अमलातील कवी असण्या, असा कै. चिपळूणकरानी दिलेला अमिप्राय अधिक ग्राह्य वाटतो. सारास, केवळ भाषामाम्यावरून व दोन कवींचे समकालीनत्व ठरविण्याचा श्र्मिंत प्रियोलकराचा प्रयत्न शास्त्रीय व भाषार मानता येत नाही.

बरील विवेचनावरून आपला रघुनाथपंडित हा शिवकालीन कवी होता हे निःसंदिग्धपणे सिद्ध होऊ शकत नाही हे दिसून येईल. शिवाजीच्या दरबारातील रघुनाथपंडितराय व आपला कवी एकच, हे विधानमुद्दा केवळ कल्पनेवर आधारलेले असल्यामुळे ते सरे मानता येत नाही; आणि अर्थात त्याच्या साहित्याने आपल्या कवीचे शिवकालीनत्व शाबीत करता येत नाही. श्री. प्रियोलकरांनी प्रतिपादलेले प्रमेय सिद्धात स्वरूपात समाविष्ट करता येणे तर शक्य नाहीच, पण ते प्रमेयम्हणून तरी मानावे की नाही याचीमुद्दा शंका वाटते. पूर्वेपक्षाचे प्रतिपादन असा रीतीने अमिद्ध ठरविल्यानंतर आता रघुनाथपंडिताच्या कालाविषयी आमची कल्पना पुढे मांडावयास हरकत नाही.

‘ सन्मणिमाला ’ आणि रघुनाथ पंडित

महाराष्ट्र कविवर्य मोरोपंत यांनी ‘ सन्मणिमालेन ’ आपल्या पूर्वी होऊन गेलेल्या सर्व प्रसिद्ध कवींच्या नावाचा व काव्याचा सल्लेग केलेला आढळतो. रघुनाथपंडिताचा व्याही मानल्या गेलेल्या आनंदतनयावर,

आनंदतनय अरणीकर दोमवि फार कवन यमकांही ।

तत्सूक्ति पाठ ज्याला त्याचे पाहे न भवन यम काही ॥

अशी स्तुतिपूर्ण आर्षा त्यांनी रचलेली आहे. आता रघुनाथपंडित हा आनंद-तनयाचा व्याही अतएव समकालीन असून त्याने त्याच्या नावावर मोडणारी काव्य-रचना त्या वेळी खरोखरच केलेली असती, तर पंतांच्या 'सन्मणिमाले'त तसा उल्लेख आल्याशिवाय कदापि राहिला नमता. इतकेच नव्हे तर मोरोपंतांच्या पूर्वी केव्हाही त्याचे अस्तित्व महाराष्ट्रात असून त्याने काव्यरचना केलेली असती तर मोरोपंतांसारख्यांच्या दृष्टीतून तो चुकला असता असे वाटत नाही. मला तर असे वाटते की, मोरोपंतांच्या पूर्वी किंवा त्याच्या हयातीतमुद्धा रघुनाथ पंडित झालाच नसावा. त्याने लिहिलेली काव्ये इतकी सरस आहेत की, ती रसिकांच्या दृष्टिपेक्षातून चुकून अप्रसिद्ध राहिली असणे संभवनीय वाटत नाही. त्यातून मोरोपत हे आपल्या काळातच रसिकप्रिय व हरिदासप्रिय झालेले असल्यामुळे त्यांच्या ओळखीचा परिवार फार मोठा होता. रघुनाथपंडिताची काव्ये कीर्तनोपयोगी असल्यामुळे पंतकालीन हरिदासांना ती अवश्य अवगत असती व विद्वानांच्या संग्रही त्यांच्या प्रतीही आढळल्या असल्या. पण ती काव्येच जेथे निर्माण झाली नव्हती तेथे प्रथमसंग्रहक व हरिदास तरी काय करणार विचारे ? पंतांच्य नजरेला तरी ती पडणे कसे शक्य होते ? यावरून एकच अनुमान आम्हाला सधुवितक वाटते की, पंतांच्या पूर्वी इतकेच नव्हे तर पंतांच्या हयातीपर्यंतमुद्धा, निदा 'सन्मणिमाले'च्या रचनेपर्यंत तरी रघुनाथपंडित किंवा त्याची काव्ये अस्तित्वात असतील असे मानता येत नाही. यावरून स्थूल मानाने मोरोपंतांचा निर्माणकाल ही रघुनाथपंडिताच्या कालनिर्णयाची एक मर्यादा मानण्यास हरकत नाही. मोरोपंतांचा मृत्युसक इ. स. १७९४ आहे. आता या कालनिर्णयाची दुसरी एखादी मर्यादा सापडणे शक्य आहे काय याचा आपण विचार करू.

देवनाथ आणि रघुनाथ पंडित

प्रसिद्ध संत व कवी देवनाथ यांच्या काव्यात (वैदर्भकाव्यसंग्रह, गुच्छ दुसरा, देवनाथ महाराजाची कविता, पृ. ४२२, रघुनाथपंडितासंबंधी व त्याच्या काव्यामंबंधी, रघुनाथपंडितराणा कवि घोर सपर्यं ।

अद्भुतरस केला टीका नैषध ग्रंथ ॥

असा उल्लेख आढळतो. यावरून देवनाथ महाराजांच्या पूर्वी किंवा त्यांच्या हयातीत रघुनाथपंडित झाला असावा असे मानता येते. या ठिकाणी दुसऱ्याही एका प्रश्नाचा विचार करणे अवश्य आहे. देवनाथ व रघुनाथपंडित या दोघांची पद्म-पुराण भेट झाल्याची आख्यायिका कै. अच्युत सोताराम साठे यांनी आपल्या प्रस्ता-वनेत नमूद केली आहे. ती आख्यायिका अशी :

एक आख्यायिका

“नाय जेव्हा पदरपुरास गेले म्हणून सांगितले आहे तेव्हा तेथे कोणी रघुनाथ-पंडित म्हणून आले होते. त्यांनी नलदमयंतीचे एक नवीन चरित्र नुक्तेच रचिले होते. ते चरित्र नायांस दाखविले आणि आपली इच्छा अशी प्रदर्शित केली की, याचा उपयोग आपल्या कीर्तनात व्हावा. नायांनी हसून उत्तर दिले की, ‘पंडितजी माझा नियम शिळा पदार्थ ग्रहण करण्याचा नाही व मी पराग्न सेवन करीत नाही आणि मी जीवाचा भक्त नाही. सर्व आपण म्हणता ते माझ्याने मान्य करवत नाही.’ पंडितजीने प्रत्युत्तर केले की, ‘आपण कोणाची कविता म्हणत नाही व नवीन कविता रचून म्हणत असता. परंतु आपल्या कालच्याच कीर्तनात आपण एक तुकारामाचा अमंग म्हटला व ज्ञानेश्वराच्या तीन ओव्या म्हटल्या, त्याही तर शिळापा व परक्या अन्नाप्रमाणे आहेत. त्या आपण ग्रहण केल्या म्हणूनच मीही आपणास विनंती केली.’ नायांनी पुन्हा उत्तर केले की, ‘पंडितजी, असे म्हणणे ही तुमची चूक आहे. पहा, तो पदार्थ शिळा आहे खरे, परंतु तो घृतपक्व आहे, यास्तव तो शिळा होऊ शकत नाही, असे तुमच्याच धर्मशास्त्रात लिहिले आहे. तुमचा पदार्थ घृतपक्व नसून तैलपक्वही पण नाही, नुसता तव्यावर भाजला आहे, म्हणून तो शिळा होतो. दुसरे पाहा की, ते पराग्नही होत नाही. जो आपला सगोत्र किंवा सपिंड असेल तो पर मानता येत नाही. त्याचे पराग्न कसे होईल ? हेही शास्त्रात पाहा. तुकाराम, ज्ञानदेव हे व आम्ही सगोत्र सपिंड आहो. तेव्हा ते आम्हांस पराग्न नाही. आपली कविता तव्यावर भाजलेला पदार्थ आहे असे मी म्हटले त्याचा अर्थ आपणांस समजला नसेल तर सांगतो. आपण या चरित्रात मनुष्याच्या लीलेचे वर्णन केले आहे. मनुष्याच्या लीलेचे वर्णन करणे मला मान्य नाही. म्हणूनच मी म्हटले की मी जीवाचा भक्त नाही.’ पंडितजीस नायांनी असेही म्हटले की, ‘आपण असा कविता रचण्यात काय लाभ आहे ? यात काही परमार्थ नाही. आता आपण थम करून हे चरित्र रचलेच आहे तर मी आपला संतोष राखण्याकरिता दयाळास सांगतो. तो याचा उपयोग करील.’ नंतर रघुनाथपंडिताने दयाळनाथाची भेट घेऊन ते चरित्र दिले. दयाळानी त्याचा गुरूच्या आज्ञेवरून स्वीकार केला व ते कीर्तनात त्याचा उपयोग कधी कधी करीत असत. पुढे रघुनाथपंडिताने कविता करण्याचा नाद सोडला असेही कोणी म्हणतात.”

वरील आख्यायिकेत सत्याचा अंशही (वल्हाड द्याळापत्रक, वर्ष ५६, अंक १० पृ. ६२१.) नसल्याचे विधान आम्ही मागे केले होते, पण त्या वेळी आता ‘सम्प-णिमाले’ बरेच सुचलेली बल्पना सुचली नव्हती, म्हणून कं. राजवाडे यांनी ठरव-लेल्या रघुनाथपंडिताच्या बालानुरोधानेच वरील विधान आम्ही केले. आता ते मागे घेणे प्राप्त आहे. रघुनाथपंडिताने नलाचे वर्णन करण्यात परमार्थबुद्धी दाखविली

नसल्यामुळे त्याच्या काव्याला तैलपक्व म्हणून हिणवण्यात देवनायांनी रघुनाथ-पंडिताचिपयी अनादर व्यक्त केला असे म्हणता येत नाही. दमयंती स्वयंवराच्या-नाला भवजीपेक्षा रमराज शंगाराचीच पुढे देण्यात रघुनाथपंडिताने आपले काव्य-कोशाल्य निष्कारण खर्च केले एवढ्याच त्यांच्या म्हणण्याचा भावार्थ. एरवी काव्य या दृष्टीने ते त्यांना आवडले असावे असे दिसते. आणि म्हणूनच त्याचा 'घोर कवी' म्हणून आपल्या काव्यात त्यांनी गौरव केलेला आहे. रघुनाथ पंडिताचे काव्य देव-नाथांस किती आवडले होते हे त्या दोघांच्याही काव्यांतील पुढील साम्यस्थळां-वरून दिसून येईल.

(१) रघुनाथपंडित :-

अशा यत्नी लागला नृप अहो तो ।

पुढे परिसा वृत्तात कसा होतो ॥ १६४ ॥

देवनाथ :-

(अ) पुढे परिसा वृत्तात कसा झाला ।

रात्रिमात्री तो राव मुप्त झाला ॥

(ब) असो, ऐसा लागला छंद कसा ।

पुढे झाला वृत्तांत कसा परिसा ॥

(२) रघुनाथपंडित :-

प्रगट तिज पुढारां जाहला राजमोढी

पदर यरि न घेतां हार जंसा झळाळी ॥ १८९ ॥

देवनाथ :-

अज अम्रित अन्नमा अन्न घेऊं पहातो

प्रगट तिज पुढारा अष्टवर्षी पहा तो

कालनिर्णय

सारांग, यावरून यरील दोघांच्या भेटीचा प्रसंग विश्वसनीय मानावमान वाही ह्मणत नाही असे आम्हास वाटते. म्हणून स्पष्ट मानाने देवनाथांचा निर्णयनाक ही दमयंती स्वयंवराख्यानाच्या कालनिर्णयाशी दुसरी मर्यादा ठरते. देवनाथांचा मूळ (चैदर्भकाम्यसंग्रह, देवनाथ महाराजांची कविता, प्रस्तावना ६५) द. स. १८२१ मध्ये झाला. या दोन्ही मर्यादा मध्यात येतल्यात द. स. १७९४ ते १८२१ च्या मध्ये वेगळा तरी दमयंतीस्वयंवर नाव्याशी रचना झाली असावी असे रिगते आणि त्यावरून स्पष्ट मानाने अठराव्या शतकाचा अगुर्प खरण या एरोगविनाच्या शतकाचा पूर्वार्ध हा रघुनाथ पंडितारच्या हयातीचा काल ठरतो.

रघुनाथपंडिताच्या या दमयंतीस्वयंवराच्या कान्हागाडी आम्हास मधुनिक या शतमान काव्याची कल्पना यरील विवेचनावरून काव्याच्या मध्यात येईलच.

समारोप

निश्चित पुराव्याच्या अभावी, एखाद्या ग्रंथाचा अथवा लेखकाचा काल ठरवितांना त्यापूर्वी व नंतर होऊन गेलेल्या ग्रंथकारांच्या लेखनातील त्या कवीच्या नावाचा उल्लेख लक्षात घेण्याची पद्धती आहे, व त्यावरून त्या ग्रंथाचा अथवा लेखकाचा खूळ मानाने काल ठरवीत असतात. त्याच पद्धतीचा आम्हीही अवलंब केलेला आहे. कोणत्याही दृष्टीने अप्रसिद्ध राहणे अशक्य असलेल्या रघुनाथ पंडिताचा व त्याच्या ग्रंथांचा योरोपंतांच्या 'सन्मणिमाले'तील अनुल्लेख, व देवनायाच्या काव्यातील उल्लेख ही दोन्ही प्रमाणे कालनिर्णयाच्या दृष्टीने महत्त्वाची असल्यामुळे त्यांच्या मर्यादेतच दमयंतीस्वरूपवर केव्हातरी निर्माण झाले असावे असे आमचे मत आहे. विरुद्ध पुराव्यांनी हे चुकीचे ठरल्यास त्याबद्दल आम्हास क्वचितही वाईट वाटणार नाही. चलट सत्यान्वेषणाच्या दृष्टीने आक्षेपक आम्हांला प्रगतीच्याच मार्गावर नेतात असे वाटेल.

प्रास्ताविक

सुमारे ३०-४० वर्षांपूर्वी महानुभाव वाङ्मय हे महाराष्ट्र-सारस्वतातील एक अज्ञात दालन समजण्यात येत होते. आज ते दालन बव्हंशी उघडले गेले असून त्यातील ग्रंथसंपत्ती पाहून मराठी भाषेच्या खऱ्या अभिमान्यांना आनंद वाटल्या-वाचून राहात नाही. मराठी सारस्वताच्या मंदिरात अशी अनेक अज्ञात दालने असण्याचा संभव त्या वेळीही लक्षात आला होता. त्यांपैकी काही दालने आता हळू-हळू उघडली जाऊ लागली आहेत. जेजुइटांच्या मराठी वाङ्मयाचे दालन हे असेच जवळजवळ अज्ञात होते. फादर स्टीफन्सचे विस्तृत-पुराण हे त्यातील एक उत्कृष्ट रत्न होय. त्याचे ओझाते दर्शन कित्येकाना झाले होते आणि त्यातील मराठी भाषेच्या स्तुतिप्रीत्यर्थ लिहिलेल्या ४-५ ओव्यांवर आम्ही समाधान मानून घेत होतो. सुप्रसिद्ध संशोधक श्री. अ. का. त्रियोळकर यांनी 'जेजुइटाचे मराठी वाङ्मय-कार्य' (भगवंत १९३८) या आपल्या लेखमालेच्या द्वारा या दालनात अभ्यास-कांना हिडवून आणल्यानंतर त्यातील इतर ग्रंथरत्नांची कल्पना आपणांला आली. ही रत्ने आता हळूहळू प्रकाशात येत आहेत ही आनंदाची गोष्ट होय.

जैन वाङ्मयाचे उपेक्षित दालन

प्राचीन मराठी साहित्याचे नुसते विहंगमावलोकन केले तरी एक गोष्ट ठळकपणे नजरेत भरते. ती ही की, 'धर्म' हा त्याचा पाया होय. त्या वेळच्या समाजाचे बहुतेक सर्व व्यवहार धार्मिक भावनेशी संलग्न झालेले होते. त्यामुळे तत्कालीन वाङ्मय धर्माच्या पायावर उभारले जावे हे स्वाभाविकच ठरते. मूळ आर्यधर्माच्या बदलवृक्षाला जसजशा नवीन शाखा फुटू लागल्या तसतसे त्या साहित्याचे विचार-त्मक स्वरूप बदलत गेले, इतकेच. त्यांपैकी काही शाखांनी संप्रदायाचे स्वरूप धारण केले, तर काही शाखा 'बड-विवड' न्यायाने मूळ जमिनीपर्वत लोंबून या भूमीत इतक्या रुजल्या की, त्यांना स्वतंत्र धर्मवृक्षाचे स्वरूप प्राप्त झाले. आर्यधर्मातर्गत मिश्रमिश्र शाखासंप्रदाय, तसेच बौद्ध, जैन इत्यादी स्वतंत्र म्हणून मानले गेलेले धर्म यांकडे दृष्टी टाकल्यास ही गोष्ट स्पष्ट होईल. कालांतराने भारतीयेतर धर्मांचा भारतात प्रवेश झाला आणि त्यांनी सर्व क्षेत्रांत पद्धतशीर आक्रमण सुरू केले

इस्लाम आणि ख्रिस्ती धर्म ही माची प्रमुख उदाहरणे होत. या निरनिराळ्या संप्रदायांनी आणि धर्मांनी धर्मप्रसाराच्या दृष्टीने साहित्यनिर्मिती मुरू केली. धर्मप्रसारासाठी त्या त्या प्रांतातील जनतेच्या भाषेचा उपयोग करणे हे यामागील महत्त्वाचे सूत्र होते. प्राचीन मराठी साहित्य समृद्ध बनलेले आहे त्याचे हे एक मुख्य कारण होय. महाराष्ट्रातील साधुसंतांनी आपापल्या संप्रदायाच्या संरक्षणासाठी व संवर्धनासाठी मराठी भाषेचा उपयोग केला. नाय, महानुभाव, वारकरी, दत्त इत्यादी संप्रदायांनी केलेल्या लेखनाचा आपणान्या परिचय झालेला आहे. त्याच वेळी महाराष्ट्रात राहून आपली धर्मसाधना करीत असलेल्या जैन साहित्यिकांच्या कृतींकडे मात्र आपले फारसे लक्ष गेले नाही. मराठी सारस्वतांच्या मंदिरातील जैन वाद-मयाचे दालन हे अद्यापी अज्ञात आणि उपेक्षित असे राहिलेले आहे.

कारणमीमांसा

माला पुष्कळ कारणे आहेत. महाराष्ट्रात असे अनेक संप्रदाय असूनही विद्यमान आहेत की ज्यांना आपले वाङ्मय इतरांच्या नजरेस पडवे असे वाटत नाही; किंबहुना ते प्रसिद्ध करणे हा ते अपमं समजतात. महानुभाव संप्रदायाचेच उदाहरण या बाबतीत उद्बोधक होईल. या संप्रदायातील लेखकांनी विविध प्रकारचे विपुल वाङ्मय लिहून ठेवलेले आहे. पण आपले हे 'रहस्य'—आपले हे तत्त्वज्ञान—असंप्रदायिकांच्या नजरेसदेखील पडू नये म्हणून त्यांच्या आचार्यांनी केवडी काळजी घेतली आहे ! आणि इतरांच्या नजरेस ते यदाकदाचित पडले तरी त्यांना ते कडू नये म्हणून सांकेतिक लिपीच्या कडीकुलपान बंद करून ठेवण्याची त्यांनी केवडी सावधगिरी वाढवली आहे ! यामुळे त्यांचे वाङ्मय इतरांना 'अज्ञात' न राहिले तरच नवल ! महाराष्ट्रात असे आणखी काही संप्रदाय असून गजर आहे की ज्यांनी आपले वाङ्मय सावधगिरीने अन्य सांप्रदायिकांपासून अलग अलिप्त ठेवलेले असले. गोसावी संप्रदायाचे काही वाङ्मय असून विद्यमान आहे असे कळते. ही झाली सांप्रदायिकांची कथा ! पण आपली कथा काय आहे ? सनातनी हिंदू धर्मियाव्यतिरिक्त इतर धर्मियांनी निर्माण केलेल्या मराठी वाङ्मयाकडे आम्ही कोणत्या दृष्टीने पाहतो ? महानुभावांचेच वाङ्मय कोणत्या का कालांनी होईना पण आज प्रसिद्ध होऊ लागल्यावरमुद्धा त्यांच्याकडे दृष्टिने पाहणारे लोक काही कमी आडळत नाहीत. स्वतःचा 'मराठी'चे अस्मिती म्हाशब्दाच्याच्या ठिकाणीही ही पूर्वग्रहदूषित दृष्टी आडळावी हे दुर्दैव होय ! बाबा पदमनजीची 'यमुना पर्यटन' ही कादंबरी मराठीतील पहिली कादंबरी असूनमुद्धा ती एका 'वाङ्मया'ने लिहिलेली आहे म्हणूनच तिच्या अप्रभूतेचा मान नाकारणारे बऱ्याच आमच्यात कमी नाहीत. अद्यापि स्थितीत अन्य सांप्रदायिकांचे व अन्य धर्मीयांचे मराठी वाङ्मय उपेक्षित राहिल्यास फारसे आश्चर्य वाटायला नको.

मराठीतील प्राचीन जैन वाङ्मयही बरेचसे अज्ञात आणि उपेक्षित राहिलेले आहे असे मला वाटते. उपेक्षित म्हणायचे ते अशासाठी की, जे काय थोडे फार प्राचीन ग्रंथ त्यांनी आतापर्यंत प्रसिद्ध केले आहेत, त्याचा महाराष्ट्र सारस्वतात उल्लेखही आढळत नाही. गुणनंदी याचे जसोधर-पुराण, गिरिसुत याचे पांडव-पुराण, महिचंद्र यांचे आदि-पुराण, जिनसेन याचे जंबुस्वामी-पुराण ही व अशी आणखी काव्ये फार पूर्वीपासून छापून प्रसिद्ध झालेली आहेत. पण त्यांच्याकडे आमचे लक्ष गेले नाही व म्हणून प्राचीन मराठी साहित्याचा इतिहास लिहिताना त्याचा उल्लेखसुद्धा आम्ही करीत नाही. ही उपेक्षा बुद्धिपुरस्सर झालेली आहे किंवा होत आहे असे मला म्हणावयाचे नाही. आमचा पिढ सनातनी असल्यामुळे मराठी साहित्याच्या विस्तीर्ण क्षितिजाकडे आमचे लक्षच सहजासहजी जात नाही !

मराठीतील जैन वाङ्मयाच्या उपेक्षेला जशी ही आमची सनातनी वृत्ती कारणीभूत आहे तशी, ते अज्ञात राहण्याला खुद्द जैन-धर्मीयांची या वाङ्मयाच्या प्रकाशनाबाबतीत असलेली अनास्थाही कारणीभूत आहे. काही वर्षांपूर्वी माझ्या एका जैन विद्यार्थ्याबरोबर विचारविनिमय करीत असताना प्राचीन मराठी जैन साहित्याचा विषय प्रबंधासाठी निवडण्याची मी सूचना केली. तेव्हा, असे जैन साहित्य मराठीत फारसे नाही आणि प्रयत्न केला तरी विशेष उपलब्ध होण्याचा संभव नाही असे त्याने मला सांगितले. त्याचे ते म्हणणे मला पटले नाही. कारण १९३२-३३ मध्ये यवतमाळ येथील सारदाधर्माचे संस्थापक डॉ. य. खु. देशपांडे आणि मी कारंजा येथील तिन्ही जैन ग्रंथसंग्रहालयांतील प्राचीन मराठीची हस्तलिखिते तपासाबमास गेलो असताना सुमारे ५० तरी हस्तलिखित अप्रकाशित ग्रंथांची यादी आम्ही तयार केल्याचे मला आठवत होते. महाराष्ट्रात जैन धर्मीयांची कारंजा-व्यतिरिक्त लातूर, मरुखेड, धारासोब इत्यादी अनेक केंद्रे व धर्मपीठे आहेत. त्यांशिवाय अन्य लहानमोठ्या गावी त्याची मंदिरे असून तेथे वरीच हस्तलिखिते मिळण्याचा संभव आहे. ती सर्व काळजीपूर्वक संशोधिली तर प्राचीन जैन साहित्याचा बराचसा अज्ञात साठा उपलब्ध होण्याचा संभव मला वाटत होता.

तरुण जैन साहित्य-संशोधक

मुद्दवाने अशी तरुण संशोधक मंडळी आता पुढे येऊ लागली आहेत. तीत प्रा. विद्याधर जोहरापूरकर व प्रस्तुत काव्याचे संपादक श्री. सुभाषचंद्र अक्कोळे यांचा प्रामुख्याने अंतर्भाव होतो. प्रा. जोहरापूरकर यांनी तर जिनसागरकृत 'सुगंध दशमी कथा' (सन्मती, डिसेंबर १९५६); नाथो आयाकृत 'यसोधर चरित्र' ('जसोधर रास' याच ग्रंथात परिशिष्ट रूपाने प्रसिद्ध. पान १९९ पाहा) इत्यादी काव्ये आतापर्यंत संशोधून प्रसिद्ध केली असून त्यांनी संपादिलेला आचार्य गुण-कीर्ती-विरचित 'धर्माभूत' हा गद्य ग्रंथ प्रसिद्धीच्या मार्गावर आहे. तसेच त्याचा

‘मंपूर्ण जिनसागर’ हाही ग्रंथ लीकरच प्रसिद्ध होईल. ‘जीवंधर पुराण’ व इतर रचना करणाऱ्या जिनसागर कवीचे लेखन यात प्रा. जोहरापूरकरांनी संपादित केलेले आहे. श्री. सुमापचंद्र अक्कोळे हे आता या क्षेत्रात पदार्पण करीत आहेत. प्रस्तुत ‘जसोधर-रास’ ग्रंथ संपादून त्यांनी टाकलेले पहिलेच पाऊल त्यांच्या कर्तृत्वाची आणि कार्याची कल्पना आणून देण्यास समर्थ आहे. संशोधन आणि संपादन या क्षेत्रांतील त्यांचे हे पहिले पाऊल असले तरी यापूर्वी मराठी वाचकांना त्यांची ओळख झालेली नाही असे मुळीच नाही. गेल्या ८-९ वर्षांपासून सोलापूर येथून प्रसिद्ध होत असलेल्या ‘सन्मती’ मासिकाच्या संपादक-मंडळात ते अमून काही वर्षे तर कार्यकारी संपादक म्हणून तेच काम पाहात होते. या मासिकातून ‘सन्मती’-प्रवर्तक असे पुष्कळ लेखन त्यांनी केलेले आहे. मराठी विषय घेऊन ते एम. ए. झालेले असल्यामुळे प्राचीन मराठी साहित्याचा त्यांचा अभ्यास झालेला आहे. ते स्वतः जैन धर्मानुयायी आहेत. इतकेच नाही तर त्या धर्माच्या तात्त्विक आणि आचारपर वाङ्मयाचा त्यांनी चांगला अभ्यास केलेला आहे. सोलापूर येथून प्रसिद्ध होत असलेल्या जीवराज जैन ग्रंथमालेचे ते व्यवस्थापक अमून त्यातून प्रसिद्ध व्हावयाच्या मराठी ग्रंथांचे सर्वसाधारण संपादकीय काम तेच पाहात असतात. यावरून प्रस्तुत ग्रंथ-संपादनाची त्यांची पूर्वतयारी व पात्रता सहज दिसून येईल.

प्रा. अक्कोळे यांचे कार्य

श्री. अक्कोळे यांनी प्रस्तुत ग्रंथाच्या संपादनाचे कार्य फार चांगल्या रीतीने पार पाडले आहे. यावरून मी त्यांचे मनःपूर्वक अभिनंदन करतो. आतापर्यंत अनेक संशोधकांनी प्राचीन मराठी ग्रंथ संपादून प्रसिद्ध केलेले आहेत. त्यांनी घालून दिलेला आदर्श आपल्यासमोर ठेवूनच श्री. अक्कोळे यांनी आपला मार्ग चोखाळलेला दिसतो. प्राचीन ग्रंथ संपादकाना जे मुख्य कार्य संपादकाला करावयाचे असते ते संहिता-निश्चितीचे. त्यासाठी शक्य तेवढी उपलब्ध हस्तलिखिते मिळवून, त्यांतील पाठभेद नमूद करून, आवश्यक असेल त्या ठिकाणी पाठनिश्चिती करावी लागते अनेक हस्तलिखितांच्या सहाय्याने ग्रंथसंपादन करीत असताना सामान्यतः दोन रीतींचा अवलंब करण्यात येतो. एक तर उपलब्ध हस्तलिखितांपैकी कालदृष्ट्या जे सर्वात जुने असेल त्यांतील मूळ संहिता घेऊन इतर पोष्यांतील केवळ पाठभेद नमूद करणे. किंवा सर्व हस्तलिखितांतील मिश्रमिश्र पाठ रूढात घेऊन संपादकाच्या दृष्टीने ग्रंथलेखकाला जो पाठ अभिप्रेत असेल तो स्वीकारून बाकीचे पाठभेद नमूद करावयाचे आणि अशा रीतीने पाठमंशोधित संहिता तयार करावयाची. पहिली रीत एका दृष्टीने सोपी आहे; दुसरी अधिक जबाबदारीची आहे. कारण ग्रंथ-कर्त्याला अभिप्रेत असलेला पाठ निश्चित करताना बहुधा संपादकाला मान्य वाट-पाराच पाठ घेतला जाण्याचा संभव असतो आणि त्यामुळे मूळ ग्रंथकाराच्या जवळ

जाण्याऐवजी संपादकाची स्वतःचीच अशी एक नवी संहिता तयार होते, पहिल्या रीतीत, निदान जुनी एखादी संहिता तरी जशीच्या तशी अधिकृत स्वरूपात अम्या-सकांसमोर येते व दुसऱ्या रीतीचा अवलंब केल्यामुळे होणारा संभाव्य गोंधळ टळतो. श्री. अक्कोळे यांनी जबाबदारीची ही दुसरी रीत अवलंबिलेली आहे आजच्या संशोधनाला हीच रीत अधिक मान्य आहे. कारण तिचा मूळ उद्देश 'मूल-स्थापन' आहे आणि तो उत्कृष्ट आदर्श आहे यात शंका नाही. त्यासाठी ग्रंथलेखन-काळातील मापेवर संपादकाची पकड जबरदस्त असण्याला पाहिजे. सेव ग्रंथकल्पचि हद्दगतही त्याने चांगले ओळखलेले असावयास पाहिजे. श्री. अक्कोळे यांनी ही दोन्ही अवधाने सांभाळून मूल-स्थापनेचे कार्य कितपत यशस्वितेने पार पाडले आहे हे अभ्यासकांनी ठरवावे. या रीतीने त्यांनी केलेला प्रयत्न स्तुत्यहं आहे यात मात्र शंका नाही.

संहिता संपादन : लेखनप्रमाद

जुन्या हस्तलिखितांच्या सहाय्याने एखाद्या ग्रंथाची संहिता निश्चित करताना नवीन संपादकाला पहिली सावयगिरी बाळगावी लागते ती पोथी वाचताना, पोथी-लेखकाच्या किंवा नकलकाराच्या हातून काही हस्तदोष अभावितपणे धडतात ही गोष्ट त्याने लक्षात ठेवली पाहिजे. लिहितांना एखादे अक्षर, वचनित शब्द, तर कधीकधी एखादा संपूर्ण चरण सुटतो. कित्येकदा तर असेही आढळते की नकलताना, मूळ पोथीचे एखादे पान जास्तीचे उलटले गेल्यामुळे अनेक ओभ्या गळलेल्या असतात. कधी त्याच्या अगदी उलट प्रकार होतो. म्हणजे लिहिताना एखादे अक्षर, वचनित शब्द, तर कधीकधी एखादा चरण चुकून पुन्हा लिहिला जातो. काना, मात्रा, अनुस्वार इत्यादी चिन्हेही कधी अनवधानाने गळतात तर कधी जास्तीची लिहिली जातात. हे सर्व अभावितपणे धडलेले असते. असे लेखनप्रमाद त्या त्या ठिकाणी शुद्ध करून ते कसात दाखवण्याची पद्धती आहे. म्हणजे मूळ लेखकाला अनिप्रेत असलेला शब्द तर अभ्यासकाला कळतोच, पण हस्तलिखितात तो कसा लिहिला गेलेला आहे हेही त्याच्या लक्षात येते. संपादकाने अशा प्रकारचे हस्तदोष दुस्त केले पाहिजेत.

प्रस्तुत 'जसोधर-रासा'च्या संपादनातील अशी दोन-तीन उदाहरणे येथे देतो.

[१] २२ व्या ओवीवरील तळपटीपेठ ती ओवी क प्रतीत कशी आहे ते नमूद केलेले आहे. त्यात 'हा ना कथा सां ।' असा एक जास्तीचा चरण आढळतो. वस्तुतः तो २२ व्या ओवीचा भाग नाही; तर समोर असलेल्या पोथीवरून प्रतिलिपी करताना नकलकाराची दृष्टी चुकून २२ व्या ओवीऐवजी २३ व्या ओवीवर जाऊन त्याने ती ओवी लिहिण्याला मुखात केली असावी; पण ही चूक लक्षात येताच याने ती ओवी लिहिणे सोडून देऊन मूळ २२ वी ओवी लिहिली असावी. अशा ठिकाणी या पुनर्रचन भागावर, तो रद्द केल्याची काही तरी सूचना पाहिजे किंवा

त्यावर हस्ताळ फासायला पाहिजे. क प्रतीच्या लेखकाकडून तसे करणे राहून गेलेले दिसते.

[२] ११२ व्या ओवीतील दुसरा चरण लिहितांना, त्यापुढील ओवीचा दुसरा चरण लिहायला लेखकाने प्रारंभ केला असावा. त्यामुळे ' वा वी ' ही दोन असरे तेथे निरर्थक चुकून आली आहेत. मूळ चरण ' विरु (वीरु) अद्मुतु ' असा असावा, असे वाटते.

[३] असाच हस्तदोष ६३ व्या ओवीत घडलेला दिसतो. ' देवीस बोणेदा दाउनी ' या चरणात मूळ शब्द ' बोणे ' असा असावा. न प्रतीत तसा पाठ आहेही. ' बोणे ' यापुढे असलेल्या ' दाउनि ' शब्दातील ' दा ' ची येथे पुनरुक्ति झालेली असणे संभवनीय आहे. त्या ' दा ' वर हस्ताळ फासण्याचे राहून गेले. मग ' क ' प्रतीतही ' बोनेदा ' हा पाठ आढळतो, त्याचे काय ? त्याचा अर्थ एवढाच की ही चूक प्रथम ज्या पोयीत घडली तिच्याच ह्या दोन्ही नकला होत. पोथ्यांचा वंशवृक्ष ठरविण्याच्या कामी असा सामान्य दोषांचा उपयोग होऊ शकतो. ' बोणेदा ' या ठिकाणी ' बोणे ' हाच पाठ स्वीकारणे इष्ट झाले असते.

काही वाचन दोष

प्राचीन हस्तलिखितांत सर्व मजकूर पदच्छेद न करता सरळ ओळीत सलग लिहिलेला असतो. संपादकाने, योग्य पदच्छेद करून तो सुबोध स्वरूपात अम्यासकां-समोर मांडावयाचा असतो. हे काम पार पाडताना तत्कालीन भाषेची मोडणी त्याला माहीत असायला पाहिजे. तरच हे काम निर्दोष स्वरूपात त्याच्याकडून पार पडू शकेल. सामान्यतः श्री. अक्कोळे यांनी योग्य पदच्छेद करूनच प्रस्तुत बाव्याची संहिता तयार केलेली आहे. क्वचित् दुष्टताला थोड्याफार जागा आढळनात. त्यांचा केवळ उदाहरणादाखल या ठिकाणी निर्देश करतो.

(१) बहु सुख होतें पै मातें । आइका जो जी ॥ २५० ॥

' आइका ' ऐवजी क प्रतीत ' आइकी ' असा पाठ आहे, तो अधिक ग्राह्य वाटतो. तो स्वीकारून या ओळीचा शेवटचा चरण ' आइकीजो जी ' असा शुद्ध स्वरूपात घेता येईल. तोच पाठ मूळ लेखकाचा असला पाहिजे. एरवी ' जो ' हे अक्षर (किंवा शब्द) निरर्थक वाटते. ' आइकीजो ' हे द्वितीय पुरुषो आचार्यी वर्तमानवाढी रूप होय.

(२) ' आंपस्याआगली नाचि जे ' (१८२). ' नाचिजे ' असा एक शब्द हवा. पुढील चरणातील ' गाइजे ' या रूपारूप हे स्पष्ट होईल. ' नाचि जे ' हा कदाचित या ठिकाणी मुद्रण-दोषही दगू शकेल.

(३) ६७ व ६९७ ओव्यांत ' पावले ती ' याऐवजी ' पावलेनी ' असा एका शब्द घेणे इष्ट होईल.

(४) ४८९ व ५२५ या ओव्यांत 'केउ ते' असे शब्द आहेत. वस्तुतः 'केउते' असा तो एकच शब्द असून त्याचा अर्थ 'कोणीकडे' असा आहे. जेउता-ती-ते; तेउता-ती-ते; केउता-ती-ते हे शब्द जुन्या मराठीत विपुल प्रमाणात आढळतात.

(५) ओवी ७६ मधील 'घवल हारे' या दोन शब्दांऐवजी 'घवलहारे' असा एक शब्द पाहिजे. 'घवलहार' किंवा 'घवळार' म्हणजे चुनेगच्ची घर.

पदच्छेद करोत असताना प्राचीन शब्द आणि वाक्प्रचार यांचे ज्ञान संपादकांना अवश्य असते. एरवी चुकीची पदे पाडल्यामुळे लेखकाला किंवा कवीला अभिप्रेत असलेला अर्थ व्यक्त होत नाही. श्री. अक्कोळे यांनी याही बाबतीत आवश्यक ती काळजी घेतलेली आहे. त्यामुळे संपादनाचे काम बऱ्हाशी व्यवस्थित झालेले आहे. जेथे मतभेद होऊ शकेल अशी दोन-तीन स्थळे मला आढळली. ती अभ्यासकांच्या समोर ठेवतो.

(१) ते रूप-खावण्याची खाणी । बोलतसे अमृतवाणी ।

माझ्या मनाचीख खाणी । जाणती असे ॥ २२१ ॥

या ओवीच्या तिसऱ्या चरणातील 'मनाचीख' या पदाचा अर्थ नीट लागत नाही. 'मनाची खवाणी' असा पदच्छेद केल्यास अर्थ बरोबर लागतो. जुन्या मराठीत 'खावणी' हा शब्द 'मनोरथ', 'इच्छा' अशा अर्थाने येतो. उदा: 'ते एथीची खावणी' (श्रीचक्रधरोक्त सूत्रपाठ. आचार. २१५) 'खावणी' हा यादवकालीन शब्द आहे. सतराव्या शतकात त्याचेच अपभ्रष्ट रूप 'खवाणी' झाले असावे; किंवा मूळ ग्रंथकाराचा 'खावणी' शब्द अर्थदृष्ट्या न कळल्यामुळे 'वाणी' शब्दाच्या अनुरोधाने नकलकाराने तो 'खवाणी' असा लिहिला असेल. प्रस्तुत काव्याची आणखी हस्तलिखिते सापडल्यास यावर अधिक प्रकाश पडू शकेल.

(२) मागिल वेला दिनकर । उगवला पै निशाकर ।

परिवारे केला जोहार । विसर्जली समा ॥ २२४ ॥

या ओवीच्या पहिल्या चरणाचा अर्थ काय ? 'मागिल वेला' अशी पदे घेतल्यास अर्थ नीट लागत नाही. त्या ऐवजी 'मागि लवेला दिनकर' = सूर्य मागे लवला, खाली गेला, असा अर्थ चांगला लागू शकतो. इकडे सूर्य खाली गेला आणि तिकडे चंद्र वर आला, असा अर्थ कवीला अभिप्रेत असावा असे वाटते. अर्थात, त्यासाठी पदच्छेद 'मागि लवेला' असा करणे उचित होईल.

(३) मग दुसरा चडाडि अवरा । बोलांबिला तो पांजरा ।

भीतरि घालौनि चारा । तांदुलाचा पै ॥ ५५३ ॥

टीपांमध्ये 'मग दुसरा चडाडि अवरा' हा क न प्रतीका पाठ योग्य म्हणून संपादकांनी स्वीकारला आहे. त्या ठिकाणी अर्थाच्या जवळ ते जाऊन पोचले आहेत. पण यातही सशय आहे. कारण 'चडाडि' म्हणजे काय ? संपादकांनीच तळटीचेत नमूद केलेला

क प्रतीचा पाठ 'मग दुसा चांडांडी...' असा आहे आणि तोच योग्य वाटतो. फक्त त्याचा पदच्छेद—

मग दुसाचां डांडी अघरा ।

असा करावयास पाहिजे. दूस^१ म्हणजे कापडी तंबू. 'दुसाचां (= तंबूच्या) डांडी (=डांडीवर) अघरा (=अघर, वरच्यावर) तो पांजरा (=पिजरा) बोलाविला (टांगला)' असा अर्थ निष्पन्न होतो. कबोला तोच अभिप्रेत असला पाहिजे हे पूर्वापर संदर्भावरून दिसून येईल.

सहज लक्षात आली अशी ही तीन उदाहरणे समोर ठेवली. अर्थात, सर्वच ठिकाणी मतभेदाला जागा असते, हे ध्यानात ठेवूनच हा विचार मांडला. प्राचीन हस्तलिखिते संपादन करीत असताना कोणत्या अडचणी येतात आणि त्या सोडविताना प्राचीन शब्द व वाक्यप्रचाराच्या माहितीचा कसा उपयोग होऊ शकतो, एवढेच या ठिकाणी दाखवावयाचे आहे.

संपादन कार्य

अशी काही अपवादात्मक स्थळे सोडली तर संहिता-निर्दिष्टांचे कार्य थो. अक्कोळे माच्याकडून व्यक्तित्वातपणे झाले आहे असेच कोणीही म्हणेल. त्यासाठी त्यांनी श्रमही पुष्कळ केलेले आहेत. अनेक हस्तलिखितांतील पाठ तुलनात्मक दृष्ट्या पाहून त्यातून एक निर्दिष्ट करावयाचा आणि इतर पाठ तळडीपांथ नमूद करावयाचे हे काम जिकिरीचे व परिश्रमाचे असते. ते थो. अक्कोळे यांनी चांगले पार पाडले आहे. काव्याची मापा जुनी असल्यामुळे त्यावर स्पष्टीकरणात्मक टीपा देणे अवश्य होते. त्या त्यांनी भरपूर दिलेल्या आहेत. प्रस्तुत काव्य जुने तर आहेच पण ते जैनसंप्रदायाचे आहे. त्यामुळे जैन धर्मातील अनेक पारिभाषिक शब्दांचा आणि संज्ञांचा त्यात उपयोग होणे अगदी स्वाभाविक होते. त्या संज्ञा आजच्या तदन जैन विद्यार्थ्यांनाही एरवी नळल्या असत्या की नाही याची शंकाच आहे. इतरांना तर त्या अपरिचितत्वामुळे दुर्बोधच वाटणार. त्यांच्यासाठी त्या स्पष्ट करणे अवश्य होते थो. अक्कोळे यांनी त्या साधार व सप्रमाण स्पष्ट केलेल्या आहेत. त्यामुळे जैन-तरांचीही, हे काव्य अभ्यासण्याची उत्तम सोय झालेली आहे. प्रत्येक अधिवाराच्या शेवटी त्यातील कथानागाचे निहावलीचन रचित दृष्टीने करण्यातमुद्धा त्यांनी मोठे औचित्य दाखविले आहे. या टीपा अनेक ठिकाणी तुलनात्मक असल्यामुळे कवींच्या गुणदोषांची स्थावरून घागली वल्पना येऊ शकते. काही चरणांचा थो. अक्कोळे यांना अर्थ लागला नाही. पण तसे स्पष्ट नमूद करण्याचे त्यांनी जे पंथ दाखविले आहे ते मला अमिनंदनीच वाटते. जुन्या कवितांचे अर्थ राखणेच अनेकदा साम्य नाहीत.

१ मूळ संग्रह २४२ 'दूस' असा आहे. त्याचा अर्थ 'कपडीत' असा अन्तरांतरात दिला आहे. पहा : अर्था विज्ञानमुक्त्येः दूसचं कपडीतनि' (अन्तरांतरात. मनुष्यवर्ग ११०).

शब्द, वाक्प्रचार, तत्कालीन चालीरीती इत्यादिकांच्या अज्ञानामुळे किंवा क्वचित् अपपाठांमुळेही असे होते. अशा ठिकाणी टीपकारांनी आपली असमर्थता प्रामाणिकपणे नमूद करून ठेवणे अभ्यासाच्या दृष्टीने उपकारक ठरते. एरवी अभ्यासकाला चुकीचे मार्गदर्शन केल्याचा दोष पदरी येतो. तो येऊ नये म्हणून श्री. अक्कोळे यांनी जी काळजी घेतली ती मला आवडली.

प्रस्तावनेचे स्वरूप

प्रस्तुत काव्याच्या अभ्यासाला उपयुक्त होईल अशी विस्तृत प्रस्तावना श्री. अक्कोळे यांनी या ग्रंथाला जोडली, हा आणखी एक महत्त्वाचा विशेष होय. प्राचीन मराठी जैन वाङ्मय, ग्रंथ-संपादनाची साधनसामग्री, ग्रंथाचे नाव, पंडित मेघराज याची उपलब्ध माहिती, जसोधराची संक्षिप्त कथा, कथेची वैशिष्ट्ये, यशोधर कथेचा उद्गम आणि विकास, प्राचीन मराठीतील यशोधर-वाङ्मय, प्रस्तुत ग्रंथाचा अभ्यास, आख्यान, महाकाव्य की धर्मकथा, आणि भाषा-ध्याकरणविशेष इत्यादी बाबींचा त्यात सविस्तर परामर्श घेतला आहे. यावरून संपादकाच्या व्यापक दृष्टीची, विस्तृत ज्ञानाची, तौलनिक विवेचक सुद्धीची आणि संपादनचातुर्याची चांगली कल्पना येते. ही संपूर्ण प्रस्तावना श्री. अक्कोळे यांच्या दीर्घ परिश्रमाची साक्ष देण्यास पुरेशी आहे. अलीकडे तरुण मंडळीत प्राचीन मराठी ग्रंथांचा अभ्यास करण्याकडे फारशी प्रवृत्ती आढळून येत नाही; किंबहुना कोणत्याही विषयाचा सजोल 'अभ्यास' करावासे त्यांना वाटतच नाही. तथात हस्तलिखिते घुडाळून त्यांतून एखादे काव्य सर्वांगपरिपूर्णतेने संपादन करण्याची इच्छा तर फार थोड्यांना होते. अशा थोड्या तरुणात श्री. अक्कोळे यांचा समावेश होतो. प्रस्तुत ग्रंथाची ही प्रस्तावना लिहिण्यात त्यांनी दाखविलेल्या अभ्यासपूर्ण परिश्रमाबद्दल मी त्यांचे मनःपूर्वक कौतुक करतो.

जसोधर रास की जसोधर चरित्र ?

त्यांनी लिहिलेल्या प्रस्तावनेतून निर्माण होणाऱ्या काही प्रश्नांचा निराळ्या दृष्टीने विचार करता येणे कसे शक्य आहे याचे या ठिकाणी किंचित दिग्दर्शन केल्यास ते अस्थानी होणार नाही. प्रस्तुत ग्रंथाचे नाव श्री. अक्कोळे यांनी 'जसोधर-रास' असे निश्चित केलेले आहे. ते बाबून मराठीतील उपलब्ध व प्रसिद्ध होणारा हा पहिला 'रास' ग्रंथ होय या वक्तव्याने मला आनंदही झाला. पण संपूर्ण काव्य वाचल्यानंतर मात्र या 'नामकरणाच्या' प्रश्नाचा पुन्हा विचार झाला पाहिजे, असे वाटू लागले. 'ग्रंथाचे मूळ नाव जे असेल तेच कायम ठेवले जावे, इकडे कटाक्षाने लक्ष दिले जाणे आवश्यक आहे' हा संपादकांचा दृष्टिकोन अत्यंत पायासुद्ध आहे. त्याच पायासुद्ध पद्धतीने या प्रश्नाचा विचार झाला अगत्या तर घरे झाले असते. संपादकांना मिळालेल्या तीन प्रतींपैकी क प्रतीच्या मलपुष्टावर 'अगदी अलीकडच्या वाङ्मय' 'यशोधर रास गंगादास विरचित विरचित भाषा छांदवाद' असे लिहिले

आहे. ही नोंद चुकोची आहे असे संपादक मांगतात. या प्रतीत गंधारमी 'अथ जसोधर रास लिखितं' हा उल्लेख आहे, तो 'छद्मोत्प्रेत सीप्य आचारजी वृषभसेन सीप्य आदीसागर' (पान १५१) या पोथीलेखकाचा आहे; मूळ ग्रंथकाराचा नव्हे. इतर दोन प्रतीपैकी एकीच्या आरंभी या ग्रंथाला 'जसोधर चरित्र' म्हटले आहे तर दुसरीच्या आरंभी त्याला 'यसोधर कथा' म्हटले आहे. मात्र यांपैकी प्रत्येक पोथीच्या शेवटी 'ई(इ)ति पंडित मेघा विरची(चि)ते श्री जसोधर चरित्र संपूर्ण-असा समाप्तिलेख आहे. या गोष्टी लक्षात घेता प्रस्तुत ग्रंथाचे मूळ नाव 'जसोधर-रास' ठराविता येणे शक्य होईल असे वाटत नाही. संपादकांच्या मते जरी 'जसोधर रास' हेच या ग्रंथाचे नाव असले पाहिजे तरी ते पुराव्यावरून सिद्ध होऊ शकत नाही. कवीने ग्रंथाच्या नावाचा स्पष्ट उल्लेख काव्यात कोठेही केलेला नाही त्यातील अप्रत्यक्ष पुरावा 'कथा' किंवा 'चरित्र' या नावाला पोषक दिसतो. सामान्यपणे पुष्पिकेत ग्रंथनामाचा निर्देश येतो. ही परंपरा लक्षात घेतली तर या 'जसोधर-रास' पेक्षा 'जसोधर चरित्र' हे या काव्याचे नाव असले पाहिजे असे मानण्याकडे कल झुकतो. श्री. अक्कोळे यांनी निश्चित केलेल्या ग्रंथनामाचा पुनर्विचार होणे अवश्य आहे असे मला वाटते ते यामुळे.

संपादकांनी 'जसोधर-रास' हे नाव निश्चित केल्यामुळे, 'राम' काव्याची संबंधामान्य चर्चा करणे त्यांना प्राप्त होते. ही चर्चा श्री. अक्कोळे यांनी चांगली केली. त्याच्या कल्पनेप्रमाणे प्रस्तुत ग्रंथाच्या रूपाने मराठीला 'राम' काव्याचा लाभ झाला असता तर मलाही फार आनंद वाटला असता. पण तो लाभ, निदान या ग्रंथामुळे तरी होऊ शकत नाही, असे मला वाटते; त्याला इलाज नाही. या निमित्ताने 'रास' काव्याच्या स्वरूपाचा व इतिहासाचा थोडा अभ्यास करण्याची संधी मला मिळाली. या काव्यप्रकारविषयी काही विचार मला व्यक्त करायचे होते. पण नावासंबंधीचे सगळेच मुमूक्षु केरात गेल्यामुळे 'जीर्णमंगे सुभाषितम्' !

मेघराज की मेघा ?

काव्याच्या नावाप्रमाणेच त्याच्या कर्त्याविषयीही थोडा निराळा विचार अभ्यासका-समोर ठेवावासा वाटतो. प्रस्तुत ग्रंथाच्या कर्त्याचे नाव 'मेघराज' म्हणून संपादकांनी दिले आहे. उल्लेख, तो 'मूलतः नुदराज' होता असेही त्यांनी ठरविले आहे. ही दोन्ही अनुमाने मला विवाध वाटतात. त्यांचा पुनर्विचार होणे आवश्यक आहे. याला कारण अशी :—

(१) प्रस्तुत काव्यात (ओवी ११६४ पाहा) कवीच्या नावाचा उल्लेख 'मेघा' असाच केला आहे. मेघराज नव्हे. उपलब्ध निव्ही पोथ्यांच्या पुष्पिकेनद्वारे ('इति पंडित मेघा विरचिते' वगैरे) त्याचे नाव 'मेघा' असेच निर्दिष्टिलेले आहे.

त्याने लिहिलेले दुसरे काव्य 'पार्श्वनाथ भवांतर' यातही 'ब्रह्मशांति प्रसादे मेघा म्हणे' असाच नामोल्लेख आढळतो.

'तीर्थवंदना' हे गुजराती काव्य 'मेघराज' कवीचे (प्रस्ता. पा. ११. तळटीप ३) आहे, हे खरे आहे. पण ते 'जसोधर-रास (?)' लिहिणाऱ्या 'मेघा'चे आहे याला प्रमाण दिलेले नाही. 'मेघा' आणि 'मेघराज' या भिन्न व्यक्ती असाव्यात असेच अनुमान उपलब्ध सामग्रीवरून करणे उचित होईल. त्यातील 'मेघा' हा मराठी तर मेघराज हा गुजराती कवी होय, हा भेद लक्षात ठेवला पाहिजे. ह्या दोन्ही व्यक्ती एकच होत असे मानल्यामुळे हा घोटाळा झालेला असावा. 'मेघा'च्या (मेघराजाच्या ?) एकूण तीन कृती संपादकांनी दिलेल्या आहेत. (१) जसोधर-रास (?), (२) पार्श्वनाथ-भवांतर, आणि (३) तीर्थवंदना. यांपैकी 'तीर्थवंदना' गुजरातीत असून तिचा कवी 'मेघराज' होय, 'मेघा' नव्हे. पार्श्वनाथ-भवांतराच्या शेवटी 'मेघा म्हणे' असा स्पष्ट निर्देश असल्यामुळे ती रचना 'जसोधर-रास'चा कर्ता 'मेघा' याची असावी हे अनुमात बरोबर ठरते. याला उपोद्बलक प्रमाण असे की दोन्ही काव्यांत 'मेघा' कवीने ब्रह्मशांती हा आपला गुरू असल्याबद्दलचा प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष निर्देश केला आहे. (पाहा. जसोधर रास. आंवी १९ व ११६४ आणि पार्श्वनाथ भवांतर ४७.) यावरून, विरुद्ध पुराव्याच्या अभावी, ह्या दोन्ही कृती एकाच 'मेघा'च्या होत असे मानायला हरकत नाही. पण 'तीर्थवंदना' गुजरातीत असून ती 'मेघराज' कवीची असल्यामुळे मेघा आणि मेघराज एकच होत असे मानणे समुचित होईलसे वाटत नाही.

यावर प्रश्न असा येईल की संपादकांनी उल्लेखिलेल्या तीन कृतींपैकी दोन (पार्श्वनाथ-भवांतर व तीर्थवंदना) गुजरातीत आहेत; एकीत कवीने स्वतःला 'मेघा' म्हटले तर दुसरीत स्वतःला 'मेघराज' म्हटले एवढेच ! हे अनुमान एरवी बरोबर झाले असते. पण 'पार्श्वनाथ-भवांतर' ही रचना मराठी आहे, गुजराती नाही. 'ही रचना गुजरातीत आहे' असा उल्लेख संपादकांनी केलेला असला तरी तो बरोबर नाही. तळटीपेत त्यांनी या काव्यातील शेवटच्या कडव्याचा जो उतारा दिला आहे तो 'मराठी' आहे हे त्यातील 'ब्रह्मशांतिप्रसादे मेघा म्हणे । कर जोडुनि वदना कर' या चरणावरून स्पष्ट दिसून येते. प्रा. जोहरापूरकर याच्या-जवळून मी ह्या काव्याचे हस्त-लिखित मिळविले आणि घाबले. ही संपूर्ण रचना 'मराठी' आहे. या काव्याचे पहिले कडवे येथे देतो.

श्री सिंहा सोहे बिदुचंद्रा होकार ।

समयाचा घूरी तो मि नमीन बोंकार ।

निजज्ञानि पाहे तेविसवां तीर्थकर ।

अद्यापि सोहे ए कलिकालु (ली) अघार ॥ १ ॥

यावरून रचना मराठीत आहे हे स्पष्ट दिसून येईल. प्रस्तुत काव्य गुजरातीत आहे

अशी संपादकांची समजूत कशी झाली हे बळव नाही. पण तसे ते असल्याचा त्यांनी दोन ठिकाणी उल्लेख केलेला आहे. (प्रस्ता. पा. ११ व १३ पाहा.) हे उल्लेख काहीतरी गैरसमजामुळे झालेले असावेत, असे बरोल विवेचनावरून दिसून येईल.

मेघा गुजराती की मराठी

या गैरसमजामुळे आणखी एक चुकीचे अनुमान काढण्यात आले आहे असे मला वाटते. 'मेघा' हा मूलतः गुजराती होता असे संपादकांनी म्हटले आहे. त्याचे एक कारण 'पाश्वर्नाथ-मवांतर, तीर्थवंदना' या त्याच्या रचना गुजरातीत आहेत. (प्रस्ता. पा. १३). पैकी पहिले काव्य मराठीत आहे, तर दुसरे 'मेघा' कवीचे नसून दुसऱ्या कोणत्या तरी मेघराज कवीचे असावे हे आपण यापूर्वीच पाहिले. दुसरे कारण 'त्याची गुरुपरंपरा गुजरातमधील ईडर-मट्टारक पीठाची आहे' ते टिकू शकत नाही. गुरुपरंपरा गुजरातमधील आहे म्हणून हा कवी मूलतः गुजराती होता हे अनुमान सयुक्तिक नाही. याच परंपरेतील, मेघाचा गुरू शांतिदास याचा दुसरा एक शिष्य सूरिजन याने 'परमहंस' काव्य लिहिले आहे; तेही मराठीत. मग याला, हा गुजरातमधील गुरुपरंपरेचा आहे म्हणून 'मूलतः गुजराती' मानायचे की काय? पंडित मेघाला मूलतः गुजराती मानण्याचे तिसरे कारण स्वतः 'मेघा' मराठी ही भाषी मूळभाषा नव्हे असे सांगतो. याला आधार म्हणून संपादक पुढील ओवी उद्धृत करतात.

'नेनुं मी मन्हाटे बोलणें । नेनुं बोवीचे बंधने ।

असर ह्योय आदिक उणें । ते नैनवे मज ॥ ११६० ॥

वस्तुतः या ओवीत 'मराठी भाषी मूळभाषा नव्हे' असे मेघा म्हणत नाही. तो म्हणतो ते इतकेच की 'मी मन्हाटे बोलणे जाणत नाही.' पण त्याचबरोबर मला 'बोवीचे बंधन'-बोवीची रचना (कशी करावी हे) माहीत नाही असेही तो म्हणतो. मराठी भाषेत ११६४ ओव्यांची रचना करणारा कवी जेव्हा 'मी मन्हाटी जाणत नाही आणि ओव्यांची रचना कशी करावी हे मला माहीत नाही' असे म्हणतो तेव्हा ती त्याची विनयोक्ती आहे असेच म्हटले पाहिजे. नाहीतर 'यन्हावि तर्हि मी मूर्ख । जन्हे जाला असे अविवेकु । तन्ही संतकृपादीपकु । सोज्वलु असे' (ज्ञानेश्वरी अ. १-७६) असे म्हणणाऱ्या ज्ञानदेवावर मूर्खत्वाचा शिक्का मारावा लागेल; आणि 'मन्दः कवियशःप्रार्थी' म्हणून म्हणणाऱ्या कालिदासालाही त्याच पंक्तीत यशबावे लागेल ! सारास, 'नेनुं मी मन्हाटे बोलणें' ही कवीची विनयोक्ती आहे. 'त्याची मूळ भाषा मराठी नव्हे' असे अनुमान काढण्याचे ते प्रमाण होऊ शकत नाही. त्याच्या मराठी भाषेवर गुजरातीची छाया पडली अगणे शक्य आहे. प्रस्तुत काव्यावरून तसे म्हणण्यालाही पारमा पुरावा मिळू शकत नाही. पण तो

स्वतंत्र अम्मासाचा विषय आहे. तेव्हा मेघा हा मूलतः गुजराती होता, यथी. अक्कोळे यांच्या अनुमानाचा पुन्हा विचार होणे आवश्यक आहे.

बरील चवनाचे समर्थन करण्यासाठीच की काय मेघाने 'अक्षर-संस्थेचा नियम काटेकोरपणे पाळला नाही...पण या बाबतीत खेवटी तो क्षमा मागतो' असे संपादक म्हणतात. ओबीछंदाचे लक्षण लक्षात घेऊन या विधानाचा पुनर्विचार केल्यास मा दोपातूनदेखील मेघाची सहज सुटका होऊ शकेल असे वाटते.

हा मजकूर लिहीत असताना प्रस्तावनेच्या मर्यादा मी ओलांबीत तर नाही ना असे मला वाटत होते. प्रस्तावना म्हणजे परीक्षण नव्हे हे मूत्रही मधून मधून ढोळ्यांपर येत होते, पण हा मजकूर परीक्षण म्हणून लिहिला नाही. 'जसोधर-रास' ग्रंथाचे वाचन व अम्मास कसा व्हावा यासंबंधी सूचना करण्यासाठी लिहिला आहे. परीक्षण करायचे असते तर मी निराळ्या रीतीने लिहिले असते. येथे केले आहे ते केवळ दिग्दर्शन; आणि तेही संपादकांच्या विवेचनातून निर्माण होणाऱ्या एक-दोन महत्त्वाच्या प्रदनांसंबंधी.

मूळ काव्याचे दिग्दर्शन

त्यांच्या प्रस्तावनेचा इतर भाग अत्यंत उपयुक्त व महत्त्वाचा आहे. आरंभी जसोधर-रासाचा सारास देऊन मग यशोधर कथेचा उद्गम आणि विकास संपादकांनी दिला आहे तो मोठा उद्बोधक वाटतो. यशोधर चरित्रावर संस्कृत-प्राकृत (अपभ्रंश) भाषात विपुल वाङ्मय निर्माण झाले अगून अलीकडे त्याचे निरनिराळ्या दृष्टी-कोनातून विवेचनही झालेले आढळते. त्याचा योग्य तो उपयोग करून घेऊन श्री. अक्कोळे यांनी हा विषय मांडला आहे. मराठी वाचकांसमोर तो प्रथमच येत असल्यामुळे अम्मासकांना तो अत्यंत स्वागतार्ह वाटेल. त्यांनी घेतलेला, प्राचीन मराठीतील यशोधर वाङ्मयाचा तुलनात्मक परामर्श दुसऱ्या एका दृष्टीने महत्त्वाचा वाटतो. काही बाबतीत जसोधर रासापेक्षा, गूणतरी गुणसागरकृत यशोधर-चरित्र, नागो आपाकृत यशोधर-चरित्र ही काव्ये अधिक थोड आहेत. विशेषतः, आख्यानातील घटनांची सुसंगतता व व्यक्तिदर्शनातील मार्मिकपणा, संपादक सांगतात त्यावरून तरी या इतर दोन काव्यांत अधिक आहे. त्यामुळे ती अम्मासण्याची उत्कट इच्छा निर्माण होते. अमृता कुवड्यावर आसक्त का झाली याविषयी मुख राहून प्रस्तुत मेघा कवीने रसनिर्मितीची फार मोठी संघी घालविली असे वाटल्यावाचून राहात नाही. सगीताच्या सामर्थ्याचा केवळा प्रत्यय त्या कारणात समाविष्ट झाला आहे! संगीतामुळे अनेकदा भावना शबल होतात आणि त्यामुळे पुरुष काय किंवा स्त्री काय, मोहाच्या अधिक जवळ जाते असे म्हणतात त्याचे मूर्तिमंत उदाहरण म्हणजे अमृता. महानुभावपंथ संस्थापक श्री. चक्रवर्तस्वामींनी 'गीतु विखो गा' असे म्हटले त्यातील रहस्य तरी हेच असले पाहिजे !

कथारचनेतील न्यून

कथारचनेच्या बाबतीत आणखीही काही डोवळ चुका 'मेघा' कडून झालेल्या आहेत, असे वाटते. 'मारदत्त तेथें राजा । न्यायमाणें पालितु प्रजा' (८०) असे प्रशस्तिपत्र दिल्यानंतर लागलीच पुढच्या ओवीत 'परि नेणे घर्माची युक्ती । तो रातला असे मिय्याती । ऐसा तो दुरमति । राज्य करितु' (८१) असा कलंक त्याला लावण्यात एक प्रकारे विसंगतीच नाही काय ? असोय राजा आणि त्याची राणी चंद्रमती या दांपत्याचा पुत्र जसोधर अशी वस्तुस्थिती असता 'रावो जसोधर आणि । चंद्रमति त्याची राणी । तेही पिठाचे कुकडे हणीनि । देविपूजा केली (१८९) असे वर्णन करणे चुकीचे आहे. चंद्रमती ही जसोधराची 'राणी' नव्हती, 'माता' होती, पण जसोधर आणि जसोधर या नावामध्ये कवीने (किंवा मकलकारांनी ?) अनेकदा घोटाळे केले आहेत. 'राया मालव देशा भोतरी । उज्यनी नाम नगरी । तेथें रावो राज्य करी जसोधर नाम ॥ १९६'.....' त्या चंद्रमति पटराणी... (१९८).....' सीय जाला कुमरु' (२०२) 'नाव ठेविलें जसोधर' (२०४). म्हणजे जसोधराच्या मुलाचेही नाव जसोधरच ! पण पुढे अमयवृचीच्या जन्मात असलेला जसोधर सांगतो 'जसोध माझा पिता ॥ (२१४). हा नावांचा घोटाळा कथेच्या आकलनाला अवयवा निरमाण करतो. कदाचित हा घोटाळा नवलकाराच्या-मुळेही उडालेला असण्याचा संभव आहे. पण तो लक्षात घेऊन संपादकांनी योग्य तो पाठ (नावाचा) त्या त्या ठिकाणी काळजीपूर्वक निश्चित करून दिला असता तर बरे झाले असते.

दुसरीही एक डोवळ चूक 'मेघा' कडून झालेली आहे. जसोधर(र) आणि चंद्रमतीचा परिचय करून दिल्यावर तो सांगतो—

मग राणी आणि राजा । जैनधर्म करिती बोजा

पुण्य जोडिती वें काजा । परत्राच्या देखा ॥ १९९ ॥

यावरून जमोप आणि चंद्रमती दोघेही जैन धर्मानुयायी होते असा ग्रह होतो. पण ३०७ ते ३१५ आणि ३२८ ते ३३७ ह्या ओव्या नीट वाचल्या म्हणजे राणी चंद्रमती ही वेदशास्त्रानुयायी होती असे स्पष्ट दिसते. कुलदेवी बात्यायनीची व देवाग्रामहणांची सेवा करण्याचे सोडून जसोधराने जैन धर्म स्वीकारला आणि वेदशास्त्र बुडविले (३१०) यावरून तर ती त्याला दोष देते. असे असताना 'राणी आणि राजा । जैनधर्म करिती बोजा' असा प्रारंभीच त्यांचा परिचय करून देणे विसंगतीचे धोतक नाही काय ?

जिन तत्त्वांचा उपदेश

मूळ ग्रंथाचा अभ्यास श्री. अक्कोळे यांनी सर्वदृष्टींनी करून तो अभ्यासकांसमोर मांडला आहे. त्यात त्याची सर्वांगीय दृष्टी, निरीक्षणशक्ती व अनुमानपद्धती यांचा

चांगला प्रत्यय येतो. आख्यान आणि काव्य या दोन्ही दृष्टिकोनांतून त्यांनी ग्रंथ-परीक्षण केलेले आहे. प्रस्तुत कथा ही धर्मकथा होय हा त्याचा निष्कर्ष बरोबर वाटतो. 'मेघा'ने ससे बारंवार म्हटले आहे. मराठी प्रांतातील जैनमतानुयायी जनतेची धर्मभावना दृढ करण्यासाठीच यशोधर कथेला त्याने हा मराठी पेहेराव चडवलेला असावा. गुणवंदी व नागो आया, संगदक सांगतात त्याप्रमाणे, मूळ कथेत अधिक रंगून जातात तर 'मेघा' तत्त्वज्ञानात अधिक शिस्तो, याचे कारण हेच असावे. ही मूळ कथा जशी वेदशास्त्र, यज्ञयाग, हिंसा, देवी-देवतापूजा, ब्राम्हण धर्म इत्यादीकांचे वैम्यर्थ्य दाखविणारी आहे, तशीच अहिंसा, आणि जैनधर्मातील इतर आचारतत्त्वे यांचा उपदेश करणारी आहे. कथेच्या शेवटी मारिदत्त राजा जैनधर्माचा स्वीकार करतो, इतकेच नाही तर ज्या भैरवजीग्याच्या उपदेशावरून तो प्राणियुग्मांचे बळी देण्याला तयार झाला होता तोही जैनधर्म स्वीकारतो; आणि ज्या देवतेसमोर हे बलिदान घ्यायचे होते त्या पंडमारी देवतेला पश्चात्ताप झाल्यावर—

तू घेइ वो जिनधर्मु । । तेणे जाईल पापकर्मु
आणि पावशील अश्रमु । जन्मोजन्मी ॥ ९१२ ॥

असे ब्रम्हचारी अमयमतीने सांगताच तिनेदेखील जैनधर्माचा तत्काळ स्वीकार केला.

* ह्याच्याचा उपदेश ऐकून मन पालटलेल्या मारिदत्ताने

हा देवीचा मठ पाह्यो रे । हे देवी येथुनि काढ्यो रे ।

हे वांदुरमाला साह्यो रे । झडकल्लि ॥ ९०० ॥

अशी आज्ञा सोडताच विचारी देवी 'कटाळली मनी' आणि ब्रम्हचाच्यास धरण गेली. अशा रीतीने तिने स्वतःची लाज राखली. एरवी तिची हकालपट्टीच शाली असती ! आज्ञा राजाज्ञेप्रमाणे देवीचा मठ पाडण्यात आला की नाही याचा उल्लेख मात्र कवीने केलेला नाही. मठ पाडणे, देवीला हुसकावून लावणे वगैरे गोष्टी ब्रम्हचाच्याने आज्ञापिल्या नसल्या तरी त्याच्यासमोर ब्रह्मवयाच्या होत्या. त्यांना ब्रम्हचाच्याने रोखले नाही किंवा या दांडगाईविषयी प्रतिकूल भाव व्यक्त केला नाही. बहुधा,

राया जेथें विपरित देखिजे । तेथें मध्यस्थ राहिजे ।

ऐसें बोलणें साहजे । जैनशास्त्री ॥ ८८० ॥

या जैनधर्मानुसार त्याने 'मध्यस्थ' राहणे पसंत केले असावे ! असो, 'मेघा'च्या 'धर्मकथेचे'चे स्वरूप हे असे आहे. अर्थात, मूळ कथेचे विश्लेषण करण्यात फारसा अर्थ नाही. कारण ही कथा परंपरेने चालत आलेली आहे. संश्रद्ध मेघाने धर्मरक्षणाच्या (व कदाचित प्रसाराच्या ?) हेतूने ती आपल्या पद्धतीने वर्णन केलेली आहे इतकेच. तयापी, ही कथा इतक्या चमत्कारांनी आणि नाट्यप्रसंगांनी भरलेली आहे की कोणावेही मन आकृष्ट करून घेईल, यात मात्र शंका नाही.

जैन साहित्याच्या प्रकाशनापासून लाभ

जैन मराठी ग्रंथ प्रसिद्ध झाल्याने निरनिराळ्या संप्रदायाच्या तुलनात्मक अध्ययनाला फार मदत होईल. या प्राचीन ग्रंथांचे संशोधन, संपादन व प्रकाशन मराठी भाषेचे वैभव तर समृद्ध करीलच, पण त्याचबरोबर त्यातील माहितीमुळे तत्कालीन समाजाचे एका विशिष्ट धर्माच्या दृष्टिकोनातून दर्शनही होईल. महानुभाव वाङ्मयाच्या प्रसिद्धीमुळे तो पंथ इतर पंथाकडे कोणत्या दृष्टींनी पाहतो हे जसे कळते, त्याप्रमाणे मराठी जैनधर्मवाङ्मयाच्या प्रसिद्धीमुळे हा पंथ इतरांकडे कोणत्या दृष्टींनी पाहतो याचे काही ज्ञान होईल. याचे एक उदाहरण देतो. सोळाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात होऊन गेलेले आचार्य 'गुणकीर्ती' यांनी लिहिलेला 'धर्मांमृत' हा जैन ग्रंथ प्रा. जोहरापूरकर यांनी संपादन केला आहे. त्यात इतर संप्रदायाच्या देवतांबरोबर महानुभावांच्या देवता म्हणून 'कृष्ण देवता, दत्त देवता, दत्तात्रेय देवता, चागु देवता, गोंडम राउल देवता, चक्रधर देवता, यांचे वर्णन केलेले आहे. स्वतः चक्रधरस्वामी या सर्वांना 'परब्रम्ह परमेश्वराचे उभयदर्शी अवतार' म्हणून वर्णन करतात व इंद्रचद्रसूर्यादिकांना केवळ 'देवता' म्हणून संबोधतात; तर जैन धर्मीयांच्या दृष्टीने महानुभावांचे 'परमेश्वरावतार' देखील सामान्य 'देवता' ठरतात हे पाहून मोठी मौज वाटते ! धर्मांमृतातील "एका अरहंतावाचीनि एर सर्व देवतास्वरूप जाणावे..... त्या अरहंतापरते अव्यागत स्वरूप असे । परि अरिहंतावाचीनि न पविजे । भणौनि सकल स्वरूप अरहंत देउ होई ।.." ही वचने महानुभावांच्या सूत्रपाठातील 'पूर्वी' प्रकरणाशी तुळून पाह्यावी. धर्मांमृतात 'भट्टमार्ग'चा उल्लेख आहे, तोच महानुभाव संप्रदायाचा उल्लेख होय. यावरून गुणकीर्तीच्या काळात महानुभावसंप्रदायाला भट्टमार्ग म्हणून संबोधित असत. बाळबोध कर्ता श्रवकराज याच्या काळातही हीच स्थिती होती. प्राचीन मराठी जैन ग्रंथांच्या प्रकाशनाने कोणता आणि कसा लाभ होऊ शकेल याचे केवळ दिग्दर्शन करण्यासाठी बरील उल्लेख केला आहे.

हा लाभ सामाजिक अभ्यासाच्या दृष्टीने झाला. दुसरा लाभ होईल तो साहित्य व भाषा या दृष्टींनी. प्राचीन जैन ग्रंथांच्या प्रसिद्धीने मराठी मारस्वताचे एक अज्ञात दालन उघडून एकंदर मराठी साहित्याच्या समृद्धीत नर भर पडेलच, पण मराठी भाषेच्या शब्दकोशातदेखील काही नवीन शब्दांची भर निश्चित पडेल. याच बाब्यात जैन धर्मातील अनेक सांप्रदायिक पारिभाषिक शब्द आलेले आहेत. उदाहरणार्थ— ध्यंतर, गणधर, समवगरण, समवित्त, नवकार, शुल्कन, शुल्किना, गुडी, सुटिका, निग्रंथ, संपाष्टक, फामुक, सागार, ईर्यापय, अनुग्रह, अग्रविज्ञान, निर्यनिगोद इत्यादी. काही शब्दांचे जैन संप्रदायाच्या दृष्टीने नवीन अर्थ आहेत. उदाहरणार्थ : गरस्वती म्हणजे गणपतीची पत्नी शारदा नमून जैनांच्या दृष्टीने ती

तीर्थंराची वाणी होय. अशा दब्दावरील या नवीन संवेत्तांची भर मराठी मन्द-
कोशात पडेल हाही महत्त्वाचा लाभ आहे.

मागी प्रस्तावना वाजवीपेक्षा फार लांबली. या निमित्ताने काही विचार व्यक्त
करण्याची संधी मला मिळाली हा मी माझा वैयक्तिक लाभ मानतो. श्री. अवतार
यांनी प्रस्तुत ग्रंथाच्या संपादनाचे कार्य इतक्या कुशलतेने केलेले आहे की माझ्या
प्रस्तावनेची वस्तुतः त्यांना काही आवश्यकता नव्हती. त्यामुळे ही प्रस्तावना लिहा-
वयाला सागून एका दृष्टीने त्यांनी माझ्यावर उपकारच केलेले आहेत. मी केलेल्या
मूचना लक्षात घेऊन यापुढे संपादनाचे कार्य ते अधिक चांगल्या रीतीने वार पाडतील
यात शंका नाही. त्यांच्यासमोर मराठी जैन वाङ्मयाचे फार मोठे क्षेत्र पडलेले आहे.
प्रा. जंहेरापूरकरादी तरुण संशोधकांच्या साहाय्याने ते क्षेत्र काळजीपूर्वक संशोधून आणि
यातील वाङ्मयाचे व्यवस्थित गणना व प्रकाशन करून मराठी मायमापेची सेवा
करण्यास त्यांना अधिकाधिक उत्साह व स्फूर्ती प्राप्त होवो ही इच्छा व्यक्त करतो
आणि ही प्रस्तावना संपवितो.

- १ -

प्रास्ताविक

श्रीपतिभट्ट विरचित 'ज्योतिष रत्नमाला' या संस्कृत ग्रंथावरील मराठी टीका प्रथम वि. का. राजवाडे यांनी भारत इतिहास संशोधन मंडळाच्या द्वितीय संमेलन वृत्त शके १८३६ (इ. स. १९१४) मध्ये प्रसिद्ध केली. या मराठी टीकेची आरंभीची ३७ पाने (७४ पृष्ठे) ठेवडीच त्यांना उपलब्ध झाली होती, आणि तीच त्यांनी छापून काढली. राजवाडे यांना उपलब्ध झालेले हे हस्तलिखित सध्या पुढे येथील राजवाडे संशोधन मंदिराच्या ग्रंथालयात संगृहीत केलेले आहे. या संस्कृत ग्रंथावरील आगली एका मराठी टीकेचे संपूर्ण हस्तलिखित परमजी येथील श्री. जी. ल. परतूडकर यांच्या संग्रही असून डॉ. पी. के. गोडे यांच्या द्वारा प्राप्त झालेली त्याची छायाचित्रित प्रत पुणे येथील डेक्कन कॉलेज रीसर्च इन्स्टिट्यूटच्या ग्रंथालयात संगृहीत केलेली आहे. या दुसऱ्या हस्तलिखितावरून 'ज्योतिष रत्नमाले'वरील मराठी टीका संपादन करून डॉ. मृ. गो. पानसे यांनी 'डेक्कन कॉलेज मोनोग्राफ सीरीज' मधून (इ. स. १९५७) प्रसिद्ध केली आहे ही मराठी टीका मराठी नायेच्या अभ्यासकांना उपलब्ध करून देण्याचे श्रेय डॉ. पानसे यांना असून त्याबद्दल ते धन्यवादास पात्र आहेत. या संपादनाला त्यांनी जोडलेल्या प्रस्तावनेतून निर्माण होणाऱ्या काही प्रश्नांचा विचार प्रस्तुत लेखाने करावयाचा आहे.

डॉ. पानसे यांनी हा मराठी ग्रंथ प्रसिद्ध केला तो 'श्रीपतिभट्ट यांची ज्योतिष रत्नमाला' (Jyotisa-ratna-mala of Sripati Bhatta) या नावाने अर्थात, श्रीपतिभट्टाच्या 'ज्योतिष रत्नमाला' या संस्कृत ग्रंथावरील प्रस्तुत मराठी टीका खुद्द श्रीपतीनेच लिहिली आहे हे प्रमेय गृहीत घेऊनच त्यांनी हे नामकरण केलेले आहे यात संशय नाही. हे गृहीतक आपल्या प्रस्तावनेत त्यांनी मांडलेलेही आहे. पण ते मिळात म्हणून स्वीकारण्यासारखे आहे की नाही याचा विचार झाला पाहिजे.

राजवाडे यांचे प्रमेय

डॉ. पानसे यांचे हे प्रमेय नवीन आहे असे नाही. कै. राजवाडे यांनी त्यांना उपलब्ध झालेला मराठी टीकेचा नाग प्रसिद्ध केला त्याच वेळी हे प्रमेय

माडले. त्यांचे म्हणणे थोडक्यात असे की, "टीकेत श्रीपति दोनदा सालीलप्रमाणे प्रतिज्ञा करतो :-

टीका प्रथम श्लोक

॥ तेया ईश्वररूपा काळातें नि
प्रयुक्तार्थी श्रीपति नमस्कारी ॥

टीका द्वितीय श्लोक

॥ मी श्रीपती रत्नाचि
माळा रचिती ॥

या दोन उल्लेखांवरून स्पष्ट आहे की, शके १६१ च्या सुमारास श्रीपतीने हा रत्नमाला ग्रंथ मूळ संस्कृतात लिहिला व त्याची टीका किंवा त्याचा अर्थ त्याने स्वतः मराठीत दिला. "

तथापी, राजवाड्यांच्या हस्तलिखितातील मराठी भाषा बरीच अप्रवाचीन आहे; तीवरून 'रत्नमाला' श. १६१ मधील ठरू शकत नाही, हा सभाव्य आक्षेप दूर करण्यासाठी राजवाडे लिहितात, "भाषा शके १६१ तील कित्येक स्यळी आहे; परंतु नकलकाराने तिला आधुनिक म्हणजे शके १३९८ च्या सुमाराची कारभ्यास कमी केले नाही. या सान्या नकलकारांची ही खोडच आहे. प्रायः मूळ ग्रंथ जसाचा तसा दिनचूक कान्हाभात्रांमुद्धा उतराययाचे बळण ह्या लोकांत नाहीच. "

'महाराष्ट्रा सारस्वता'तील निवेदन

राजवाडे यांचे हे प्रमेय अनेकांनी निःसंदिग्धपणे मान्य केलेले नाही. 'All we know from Bhave's Maharashtra Saraswata is that Shripati was an astrologer and that he wrote his Ratnamala in Marathi.' डॉ. पानसे यांच्या या म्हणण्यावरून कॅ. भावे यांच्या मते, श्रीपतीने आपली रत्नमाला मराठीत लिहिली असे दिसते. पण हे बरोबर नाही. महाराष्ट्र सारस्वताच्या दुसऱ्या आवृत्तीत 'श्रीपतीनेच स्वतः ही टीका लिहिली' (पान २०) असे निश्चयात्मक विधान भावे यांनी केले होते हे खरे आहे. आपल्या ग्रंथाच्या तिसऱ्या आवृत्तीत त्यांनी या संवधीचा सर्व मजकूर स्वतः गाळला, ही गोष्ट त्याच्या मतपरिवर्तनाची साक्ष देते. 'महाराष्ट्र सारस्वता'च्या या तिसऱ्या आवृत्तीत (भाग १) श्रीपतीचा उल्लेख दोनदा आलेला आहे. एके ठिकाणी (पा. २८) महाराष्ट्रातील विद्वान संस्कृतज्ञ ब्राह्मणांची माहिती देताना प्रथम भवभूती आणि नंतर भास्कराचार्य यांचा उल्लेख केल्यावर 'या भास्कराचार्यप्रमाणेच श्रीपती व ब्रह्मदेव हे हुपार ज्योतिषी होते. याच्या ग्रंथांची फार प्राचीन काळीच मराठी भाषावरे शाली होती.' असे

त्यांनी लिहिले आहे. याचा अर्थ, श्रीपतीने मराठीत रत्नमाला लिहिली, असा होत नाही. दुसऱ्या ठिकाणी (पा. ३२) बारंभीच्या मराठी सारस्वताची माहिती देताना ' (४) असंस्कृतज्ञ व साधारण बुद्धीच्या ब्राह्मणांकरिता ज्योतिष, वैद्यक, वगैरे शास्त्रासंबंधी मुलज रचना. उदाहरण—श्रीपतीच्या 'रत्नमाले' सारखे ज्योतिष ग्रंथ किंवा त्यांची भाषांतरे' असे नावे लिहितात. त्यांचे हे विधान सावध व संदिग्ध आहे. 'किंवा त्यांची भाषांतरे' या वाक्याचावहून ही संदिग्धता स्पष्ट दिसते. त्यांनी केलेल्या विधानाच्या पूर्वाभावावरून श्रीपतीने मराठीत रत्नमाला लिहिली असे त्यांचे मत असते तर 'किंवा त्यांची भाषांतरे' असा लागलीच निर्दोष करण्याचे त्यांना कारण नव्हते. आता, हे भाषांतरमुद्धा श्रीपतीनेच केलेले असावे असा यातून अर्थ काढला तरी त्यावरून श्रीपतीने रत्नमाला ग्रंथ मूळ 'मराठीत लिहिला' असे नावे यांना अभिप्रेत होते असे सुत्रां म्हुनता येत नाही. याला दुसरेही एक प्रमाण देता येण्यासारखे आहे. ते असे की, मराठी भाषेची पूर्वपीठिका सांगताना (पा. १३) त्यांनी श्रीपतीच्या रत्नमालेचा मुळांच उल्लेख केलेला नाही. बाहुबलजी ऊर्फ गोमठेश्वराच्या दगडी पुतळ्यावरील 'श्रीबाबुण्डराजें करविले' या शके ९०५ च्या सुमाराच्या वाक्यानंतर शके १०५१ मधील 'मानसोत्सासा'चा निर्दोष ते करतात. १६१ च्या सुमारास लिहिल्या गेलेल्या म्हणून तनजण्यात आलेल्या श्रीपतीच्या मराठी रत्नमालेचा उल्लेख ते करीत नाहीत. यावरून नावे याचे यासंबंधीचे मत स्पष्ट होत नाही काय ?

ह. ना. आपटे

राजवाडे यांचे हे प्रमेय नावे याच्याप्रमाणेच इतर अनेकांना मान्य नव्हते. इ. स. १९१४ मध्ये मांडलेल्या त्यांच्या प्रमेयाविषयी, इ. स. १९१५ मध्ये दिलेल्या आपल्या 'वित्सन फायलॉजॉजिकल लेक्चर्स' मध्ये (पा. ६४) ह. ना. आपटे यांनी पुढील उद्गार काढले आहेत.

"As an instance of the arbitrary nature of his conclusions I shall place before you a recent instance. He recently discovered a Ms. of Shripati's ज्योतिषरत्नमाला with a commentary in Marathi. Now this Ms. is, he admits, written about 1361 or so. But his contention is that the commentary is written by Shripati himself who lived in 961.....And what is the ground for his saying so ? Because, the translator explains अमिबन्दे and विरच्यते as मीं नमस्तारी and मीं रचितों."

या शब्दांत ह. ना. आपटे यांनी राजवाडे यांचे प्रमेय खरे आणि ऐकायिक म्हणून बसवीकाने ठरविले आहे.

गुणे यांनी केलेले खंडन

असे असले तरी राजवाडे यांच्या 'विद्यानाचा नीट परामर्श न घेता' रा. मि. जोशी यांनी 'मराठी भाषेची घटना' (पा. ५५) या आपल्या ग्रंथात ते स्वीकारले व त्यांच्या आपारे मराठी वाङ्मय शके १६१ पर्यंत पोचते, असे दाखविले. त्या-मुळेच डॉ. पा. दा. गुणे यांनी राजवाड्याच्या मताचा सविस्तर विचार करून ते सप्रमाण खोडून काढले. 'कुलगुरु चिंतामण विनायक दैव व मराठी भाषेची उत्पत्ती' या आपल्या लेखात (विविद्यज्ञानविस्तार, ऑक्टो. १९२२, पृष्ठे ४५७ ते ४५९) राजवाडे यांच्या मूळ मुद्यांना उत्तर देताना डॉ. गुणे लिहितात:-

"मराठी टीका 'ध्रुव स्थितः' श्रीपतीची का, तर तशी त्याने टीकेत प्रतिज्ञा केली आहे म्हणून, ही टीकेतील प्रतिज्ञा स्वतंत्र आहे अगर ती मूळ संस्कृताचे भाषांतरच केवळ आहे, हे पाहिले म्हणजे संशोधक राजवाड्यांनी जाणतेपणाने म्हणा अगर नेणतेपणाने म्हणा, कशी घोडचूक करून ठेविली आहे हे लक्षात घेईल. मूळ श्लोकाचा उतरार्थः 'तमहमिह निमित्तं विश्वजन्मात्ययानामनुमितममिबंदे भद्रहैः कालमीशम् ॥' मुळातले भाषांतरः 'पुनरपि कैसा जालाः प्रत्यहि नक्षत्रि करुनु-मानिजे मदिजे तेपा ईश्वररुपा कालातें मि ग्रंथकर्ता श्रीपति नमस्कारी. यात 'मि ग्रंथकर्ता श्रीपति' हे 'अहं' याचे विवरणसहित भाषांतर आहे. त्यावरून भाषांतरकर्ताही श्रीपतीच होय हे निष्पन्न होत नाही.

विलोक्य गर्गादिमुनिप्रणीतं ।

वाराहललादिद्वृतं च शास्त्र ॥

दैवज्ञकण्ठाभरणार्थमेवा ।

— विरच्यते ज्योतिषरत्नमाला ॥२॥

मुळातले भाषांतरः 'गर्गादि मुनिस्वरी केले शास्त्रें अणिक वाराहमिहाराचार्यें ललादिकी आचार्यें तिहे केले जे शास्त्रे तियें समस्ते अबलोकुनु भग मी श्रीपति रत्नाचि माळा रचितो ॥ ओविते ज्यो(ति)ष नावे रत्ना तेयाचिया माळा दैवज्ञ जे ज्योतिष तेयाचिया कठा अलंकारावेया कारणे ॥' हे चरील श्लोकाचे केवळ भाषांतर आहे. त्या भाषांतरात 'मि श्रीपति' अगर 'मि ग्रंथकर्ता श्रीपति' असा मुळातील 'अहं' अगर '(मया)' चढल अनुवाद जाला म्हणून मूळ ग्रंथकर्ता व भाषांतरकर्ता एकच कसा होता, हे आम्हास कळत नाही. प्रकरणे जेथे संपतात तेथेही 'इति श्रीपतिविरचित्नाम्ना ज्योतिषरत्नमालाया संवत्सरप्रकरण' असे उल्लेख आहेत. त्यात ही टीका आपलीच आहे असे दाखविणारे 'स्वोपज्ञ प्राकृतटीकायां' सारखे शब्द श्रीपतीने योजिले नाहीत. तेव्हा संशोधक राजवाड्याच्या दोन्हीही पुराव्यांचा पायाच कच्चा असल्यामुळे श्रीपती मराठी भाषांतराचा कर्ता ठरत नाही, व मराठीही शके १६१ पर्यंत जाऊन पोचत नाही. चरील ७ वा मुद्दा

तर रा. राजवाड्यांच्या श्रीपतीवर भाषांतराच्या रचलेल्या व्यूहाला प्रत्यक्ष विरोधक आहे. ते म्हणतात, 'परंतु नक्कलकाराने' तिला (= मापेला) १३३८ सुमाराची करण्यास कमी केले नाही. 'म्हणजे उपलब्ध भाषांतराची भाषा शकाच्या १४ व्या अगर इ. सनाच्या १५ व्या शतकातली आहे हे ते प्रांजळपणाने कबूल करतात. तेव्हा भाषांतरकार १० व्या शतकातला व खुद्द भाषांतर मात्र १४ व्या शतकातले असा मक्कम पेच रा. राजवाड्यांसही प्रथम पडला असल्यास नवल नाही. त्यातून सुटण्याची युक्ती मात्र त्यांनी फार अजब शोधून काढली आहे. ती इतर संशोधकांस साधणे कठीण व ती त्यास कधीही न साधो अशी आमची वाग्देवीजवळ मनापासून प्रार्थना आहे. भाषा पाच शतकांनी अर्वाचीन दिसते ना ? अहो, हे त्या बेट्या नक्कलकारांचे काम ! बेट्यांची 'ही सोडच आहे'—असल्या तऱ्हेचे पोचट बालंट मानेचा काढा व पाठीचा कपा मोडून व डोळे फोडून नक्कल करणाऱ्या गरीब पण अति उपयुक्त अशा लेखकवर्गावर सरसहा रचावे हे कोणाही संशोधकास शोमणार नाही; मग रा. राजवाड्यांस तर नाहीच नाही. "

घा. अ मिडे

घा. अ. मिडे यांनी "मराठी भाषेचा व वाङ्मयाचा इतिहास" या आपल्या ग्रंथात (पा. ५५) असाच अमिप्राय व्यक्त केला आहे. त्याचे विवेचन अधिक स्पष्ट आहे. ते लिहितात : "श्रीपती नावाच्या ज्योतिषाचा रत्नमाला नावाचा ग्रंथ मराठी भाषान्तरासह रा. राजवाडे यांनी प्रसिद्ध केला आहे. श्रीपती हा मने १६१ च्या सुमारास हयात होता, आणि त्याच्या रत्नमालेचे भाषान्तर त्याने स्वतःच केले आहे, असे राजवाडे प्रतिपादितान परंतु त्याचे प्रतिपादन ज्या आधारावर उभारले आहे, तो अगदीच लेपाचेच आहे. गिवाय या ग्रंथाच्या भाषेला 'नक्कलकाराने आधुनिक म्हणजे इ. स. १३६८ च्या सुमाराची करण्यास कमी केले नाही,' असे रा. राजवाडेच म्हणतात. तेव्हा मूळ ग्रंथाने लेखनशक नाही, त्याची भाषा रा. १३६८ च्या सुमाराची आहे व रा. राजवाड्याचे अंतःप्रणाम मंडयाने प्राप्तले आहे, असा स्थितीत हे रत्नमालेचे भाषान्तर इ. स. चवदाव्याशतकाच्या जनकांनलेच गणणे युक्त आहे. "

आपटे, डॉ. गुणे व मिडे यांच्या या प्रश्नावरील मतानंतर, विरोधक: डॉ. गुणे यांच्या मविस्तर विवेचनानंतर राजवाड्याचे मंड निवालात निमात्यामारणे यादणे स्वामाविक होते. तरीही इ. स. १९५२ मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या 'मराठी साहित्याची रूपरेषा' या आपल्या ग्रंथात (पा. २५) डॉ. वि. पा दादेकर यांनी "याच वाङ्मानीक दुसरा ग्रंथ म्हणजे श्रीपतिकृत (मने १६१) रत्नमाला हा होय. श्रीपतीने रत्नमाला व जातवपद्धती असे दोन ग्रंथ प्रथम मम्बूनान लिहून, नंतर त्यांनी पट्टिपाथे मराठीन भाषान्तर केले. " या शब्दाने राजवाड्याचे मंड स्वोचारे.

- यानंतर ज्योतिषरत्नमालेच्या मराठी टीकेचे एक संपूर्ण हस्तलिखित परमणी येथील ' लक्ष्मीनारायण ' मंदिराचे पुजारी श्री. प्रभाकर गोविंद साधु यांच्याकडून श्री. जी. ल. परतूडकर यांना मिळाले. (याच हस्तलिखिताच्या छायाचित्रित प्रतीवरून डॉ. मु. ग. पानसे यांनी आपली आवृत्ती प्रसिद्ध केलेली आहे.) त्याच्या आधारे 'बी. लक्ष्मीकान्त' यांनी 'मराठीतील पहिला ग्रंथ' हा आपला लेख लिहिला. ('प्रतिष्ठा' नोव्हेंबर १९५३). त्यात राजवाडे यांच्या विचारसरणीनुसार 'श्रीपतीचं श्रीपति नमस्कारी' 'श्रीपति सांघै' या दाखल्यांच्या आधारे श्रीपति-मठाच्या मूळ संस्कृत 'ग्रंथास मराठी भाषांतरही स्वतः श्रीपतीच' असल्याचे म्हटले आहे. टीकाकर्तृत्वासंबंधी त्यांनी आपल्या लेखात कोणतीही चर्चा केली नाही.

श्री. गो. तुळपुळे

कालांतराने डॉ. श्री. गो. तुळपुळे यांनीही तेच केले. १९६० मध्ये प्रसिद्ध केलेल्या 'An old Marathi Reader' या पुस्तकाने प्राचीन मराठी गद्याचा पहिला उतारा त्यांनी 'रत्नमाले'तून दिलेला आहे. या उताऱ्यावरील टिपणीमध्ये डॉ. तुळपुळे निःसंदिग्धपणे लिहितात : "Sripati lived between Saka 921-980 (999-1058 A. D.) and his present work can rightly claim to be the earliest extant specimen of Marathi ... "या ग्रंथाच्या भाषेसंबंधी ते लिहितात : "Its linguistic analysis, however, does not support this claim to any satisfactory extent, the main reason being that the only two manuscripts on the strength of which such an analysis has to be made belong to later periods" आणि तरीही त्यांनी आपटे, गुणे व भिडे यांच्या आक्षेपांचा विचार न करता हा मराठी ग्रंथ श्रीपतीचा आहे हे गृहीत घेऊन तो इ. स. १७२ (इ. स. १०५०) चा म्हणून मान्य केला आहे ! 'महाराष्ट्र सारस्वता'च्या पाचव्या आवृत्तीला जोडलेल्या पुरावणीत (पा. ६६५) डॉ. तुळपुळे यांनी या मताचा पुनरुच्चार करून श्रीपतीला आद्य मराठी ग्रंथकारही ठरवून टाकले आहे ! डॉ. तुळपुळे यांच्यासारख्या 'भाषाशास्त्रज्ञ' संशोधकांनी असे करावे याचे आश्चर्य वाटते.

संपादकांनी आक्षेपांचा विचार केला नाही.

आपल्या संस्कृत रत्नमालेचे मराठी भाषांतर श्रीपतीने स्वतःच केले आहे, या राजवाडे यांच्या प्रमेयावरील आपटे, गुणे व भिडे यांचे अभिप्राय डॉ. पानसे यांनाही माहीत नसतील असे कसे म्हणावे ? पण आपल्या विस्तृत प्रस्तावनेत त्यांनी त्याचा ओझरता का होईना पण उल्लेखगुढा केला नाही. नावाचा उल्लेख केला नसेल तर नवी, पण शिक्षण या विद्वद् आक्षेपांचा विचार तरी त्यांनी करायला पाहिजे होता, असे वाटते. कारण त्यांनी हा ग्रंथ स्वतःच संपादण्याचे काम स्वीकारले होते.

आपल्या प्रस्तावनेत राजवाडे यांचे मत त्यांच्याच विचारसरणीनुसार दोन पुरावे आणखी देऊन डॉ. पानसे यांनी उचलून घेतले आहे. तसे करण्यापूर्वी, आक्षेपकाची विचारसरणी कमी चुकीची आहे आणि राजवाडे याची अनुमाने कशी बरोबर आहेत, हे दाखवणे डॉ. पानसे यांचे कर्तव्य होते. त्यांनी तसे केले नाही, ही त्यांच्या प्रस्तुत विषयावरील संशोधनातील फार मोठी उणीव आहे. सुदैवाने राजवाड्यांच्या पेक्षा डॉ. पानसे यांच्याजवळ या प्रश्नाचा विचार करण्यासाठी अधिक साधनसामुग्री उपलब्ध झालेली आहे. पहिली गोष्ट अशी की, श्रीपतीच्या मूळ ग्रंथावरील संस्कृत टीका त्यांना पाहावयाला मिळाल्या. दुसरे असे की, मराठी टीकेची संपूर्ण प्रत त्यांना अभ्यासासाठी मिळाली; इतकेच नाही तर नागपूर विद्यापीठाच्या हस्तलिखित-संग्रहातून एक गुजराती टीकाही त्यांना उपलब्ध झाली. या सामग्रीचा त्यांनी मुळीच उपयोग केला नाही असे नाही. केला; पण तो आपल्या अनुमानाला उपोद्बलक होईल अशा रीतीने केला; संशोधकाच्या निलेप व विस्तृत दृष्टिकोनातून केलेला आहे असे वाटत नाही. डॉ. तुळपुळे व डॉ. पानसे यांच्यामार्फता मान्यवर संशोधकांनी राजवाडे यांचेच मत स्वीकारून मांडल्यामुळे त्याचा पुन्हा विचार करणे आवश्यक आहे.

राजवाडे यांचे प्रमेय

राजवाडे यांना उपलब्ध झालेल्या अपूर्ण हस्तलिखितात श्रीपती या नावाचा उल्लेख त्यांना दोन ठिकाणी आढळला. हे उल्लेख प्रथम पुरुषी असल्यामुळे श्रीपतीने स्वतःच ते भाषांतर केले असे अनुमान राजवाडे यांनी केले. हे उल्लेख पुढीलप्रमाणे :

(१) '.....तेया ईश्वररूपा कालातें मि ग्रंथकर्त्ता श्रीपति नमस्तारी....'

(संवत्सर प्रकरण, श्लोक १ बरोल टीका.)

(२) '...मग मी श्रीपति रत्नाचि माळा रचितो-' (१ संवत्सर प्रकरण, श्लोक २ बरोल टीका)

हे दोन्ही उल्लेख मूळ संस्कृताने केवळ भाषांतर म्हणून, भाषांतरकाराकडून झालेले आहेत, असे आपटे, गुणे इत्यादींनी म्हटले आहे. त्यावरून श्रीपतीनेच हे भाषांतर केले आहे असे म्हणता येत नाही, हे आक्षेपकाचे मत यापूर्वी निर्दिष्ट केलेलेच आहे. मूळ संस्कृत श्लोक व त्यावरील उपलब्ध टीका याच्या माध्याने या प्रश्नाचा पुन्हा विचार केला पाहिजे.

श्रीपतीच्या संस्कृत ज्योतिषरत्नमालेतील संबंधित पद्या व दुसरा श्लोक पुढीलप्रमाणे आहे.

(१) प्रमदविरतिमध्याकालवंध्यानिवृत्तं
विदिनपरमरत्ना यत्र ते योगिनोऽपि ।
तमहमिहनिमित्तं विद्वद्वन्मायपाना—
मनुमिनमभिवर्द्धेनप्रहः बालमोक्षम् ॥ १ ॥

(२) दिलोवच वर्णादिमुनिप्रणीतं

वराहलक्ष्मादिदृष्टं च शास्त्रम् ।

दैवज्ञकण्ठामरणार्थमेवा

विरच्यते ज्योतिषरत्नमाला ॥ २ ॥

यातील पहिल्या श्लोकातील मूळ वाक्य 'तम् अहम्...अभिबंधे' असे अमून त्याचे सरळ मराठी भाषांतर 'त्याला मी नमस्कार करितो (नमस्कारी)' एवढेच करता येईल. दुसऱ्या श्लोकात तर प्रथम पुष्पी क्रियापदसुद्धा नाही. केवळ 'विरच्यते' असे क्रियापद आहे. त्याचे भाषांतर 'रचिली जाते' एवढेच करता येईल. फार झाले तर तेथील अप्याहृत कर्तृपद 'मया' हे गृहीत घेऊन 'माझ्याकडून रचिली जाते' असे भाषांतर होऊ शकेल. असे अमूनही भाषांतरकाराने 'मी श्रीपति' असे शब्द जोडलेले आहेत. त्यावरून हा भाषांतरकार 'श्रीपती' अनावा असे अनुमान सहृद्दांनी मुचने अशक्य नाही.

संस्कृत टीकाकार : महादेव व वैजा पंडित

या प्रश्नाचा विचार करताना एक गोष्ट लक्षात घेतली पाहिजे. ती अशी की, मराठी ज्योतिषरत्नमाला हे निव्वळ भाषांतर नाही, तर ती टीका आहे. आणि टीकेत शब्दांच्या अर्थाबरोबरच आवश्यक असेल तर त्याचे स्पष्टीकरणसुद्धा घायाला पाहिजे. त्याच दुष्टीने भाषांतरकाराने 'मी (अहं) म्हणजे प्रबंधकर्ता श्रीपति' अशी टीका लिहिली असावी. नव्हे, त्याच अर्थाने त्याने ती लिहिली हे सिद्ध करता येणे शक्य आहे. श्रीपतीच्या संस्कृत ज्योतिषरत्नमालेवर अनेक संस्कृत टीका उपलब्ध आहेत. त्यातील विशेष प्रचलित टीका 'महादेव' नावाच्या छेखनाची आहे. त्याने प्रस्तुत श्लोकावर टीका लिहिताना अगदी प्रारंभीच पुढील वाक्य लिहिले आहे :

'अहं श्रीपतिनामा त ईशं कालं अभिबंधे नमस्करोमि' येथे, 'अहं=मी'; हा मी कोण ? ज्याचे नाव श्रीपती आहे तो 'मी' - असे केवळ स्पष्टीकरण या संस्कृत टीकाकाराने दिले आहे. 'अहं श्रीपतिनामा' या शब्दावरून हा संस्कृत टीकाकार स्वतः श्रीपतीच होय असे अनुमान काढणे बरोबर होईल काय ? मुळीच नाही. कारण हा टीकाकार महादेव आहे, हे त्याच्या टीकेच्या प्रत्येक प्रकरणाच्या व संपूर्ण टीकेच्या शेवटी आलेल्या पुष्पिकेतील त्याच्या नावावरून स्पष्ट दिसते.

केवळ महादेवच नाही तर ज्योतिषरत्नमालेचा 'वैजा' पंडित नावाचा दुसरा एक टीकाकारसुद्धा पहिल्या श्लोकावरील टीकेत 'अहं'चे स्पष्टीकरण असेच करतो. तो आरंभीच म्हणतो :

'अभिबंधे नमस्करोमि । कः कर्ता अहं श्रीपतिः'...या टीकेवरून 'अहं' शब्दाचे केवळ स्पष्टीकरण देण्यासाठी 'अहं म्हणजे प्रबंधकर्ता श्रीपती' असे पंडित वैजाने लिहिले आहे, हे लक्षात येईल. ही टीका वैजाने लिहिलेली आहे हे निश्चित आहे.

तसे नसते तर राजवाड्यांनी ही संस्कृत टीकासुद्धा श्रीपतीने स्वतःच लिहिली आहे असे अनुमान काढण्यास कमी केले नसते.

मराठी टीकेत ससेच झाले आहे. ही मराठी टीका कोणी लिहिली हे राजवाडे यांना मिळालेल्या हस्तलिखितावर स्पष्टपणे कोठेही लिहिलेले नाही. (डा. पानसे यांना मिळालेल्या संपूर्ण हस्तलिखितात देखील त्या टीकाकाराचे नाव नाही.) आणि म्हणूनच 'मी प्रथकर्ता श्रीपती' या शब्दांच्या आधारे हा टीकाकार श्रीपतीच होय असे अनुमान करणे राजवाडे यांना शक्य झाले. पण ते मुळीच बरोबर नाही हे बरील धिवेचनावरून दिसून येईल. 'मि प्रथकर्ता' या शब्दाचा संबंध मूळ संस्कृत प्रथकर्त्याकडे आहे, टीकाकार किंवा नापांतरकार मारुडे नाही, हे आज अधिक स्पष्ट करून सांगण्याची गरज नाही.

श्रीपतीच्या संस्कृत ज्योतिपरत्नमालेतील दुसऱ्या श्लोकावरील टीकेत, महादेव आणि बैजा या दोहोंपैकी एकानेही प्रथकर्ता श्रीपती याचा उल्लेख केलेला नाही. कारण मूळ श्लोकात प्रथमपुरुषा क्रियापद योजलेले नाही. राजवाडे यांच्या हस्तलिखितातील मराठी टीकाकाराने तेथेही 'मी श्रीपती' असा उल्लेख केलेला आहे, तो उघडठळक संस्कृत प्रथकर्ता श्रीपतीचा दिमतो. 'विरच्यते ज्योतिपरत्नमाला, या संस्कृत वाक्याचा अर्थ आणि स्वष्टीकरण म्हणून 'मी श्रीपती रत्नाची माळा रचितो' असे वाक्य या मराठी टीकाकाराने लिहिले आहे. अर्थात, 'मया' हे स्वामा-विकरणे तेथे अध्याहृत असलेले पद स्वीकारून, हे सांगायचास नको.

महादेव व बैजा या दोघी पंडितांनी आपल्या टीकात 'अहं श्रीपतिः' असे जे उल्लेख केलेले आहेत त्यांपैकी एकही उल्लेख डा. पानसे यांच्या पाहण्यात आला नाही, असे म्हणता येणे अशक्य आहे. ग्रंथ संपादन करताना आणि त्यावरील टिपणी लिहिताना त्यांनी महादेवाच्या संस्कृत टीकेचा मुक्त हस्ताने उपयोग केलेला आहे. "In presenting this text nothing has been added or omitted without sanction of (1) the Sanskrit text of the Ms. concerned, and (2) style of the individual Ms. Mahadeva's commentary has been the important support from beginning to the end." (प्रस्ता. पा. ५१) असे ते स्पष्ट लिहितात. मंगलाचरणाच्या श्लोकाच्या टीकेवर टिपणी लिहिताना त्यांनी महादेवाच्या संस्कृत टीकेतील अनेक वाक्ये उद्धृत केली आहेत. तेव्हा त्याच टीकेतील वाक्य 'अहं श्रीपतिनामा तं ईश कालं अभिवदे नमस्करोमि' हे त्यांच्या वाचनात आले नसेल असे कसे म्हणावे ! हा पुरावा, मराठी प्रथकर्त्यासंबंधीच्या आपल्या गृहीत प्रमेयाला विरुद्ध असल्यामुळे त्याकडे त्यांनी जाणूनबुजून दुर्लक्ष केले असावे, असा संशय आल्यावाचून राहात नाही.

या संस्कृत टीकाकारांप्रमाणेच मराठी टीकाकाराने (किंवा, टीकाकारांनी)

‘अहं’ या शब्दाचे स्पष्टीकरण लिहिताना ‘मी ग्रंथकर्ता श्रीपति’ असे वाक्य लिहिले वसावे हे स्पष्ट होते.

गुजरायी टीकाकार

आपल्या प्रमेयाच्या पुष्टयर्थ डॉ. पानसे यांनी, नागपूर विद्यापीठाच्या हस्त-लिखित - संग्रहातील गुजरायी टीकेचा उपयोग केलेला आहे. या गुजरायी हस्त-लिखितातील पहिल्या श्लोकाच्या टीकेत श्रीपतीचे नाव नाही. कारण अहं शब्दाची त्याने टीका केलेली नाही. दुसऱ्या श्लोकाच्या टीकेत ते आहे. तेथे श्रीपतीचा उल्लेख तृतीय पुरुषी केलेला आहे. तो असा :

“श्री श्रीपती पंडित गरुडराहुल्लकृत शास्त्र देखी^१ ज्योतिकी क...कंठका विमूषण कह अर्थ ज्योतिषी रत्नमाला कीषी ॥ २ ॥”

या टीकेत श्रीपतीच्या नावाचा आणखी एके ठिकाणी उल्लेख आढळतो तो असा :

“वैष्वामवासिष्ठ यवनादिक^२ महात्मा गुप्त बोल्यां ते श्रीपति आचार्य ज्योतिषीए प्रकट बोल्तू ॥ ७ ॥”

गुजरायी टीकेतील श्रीपतीचे हे उल्लेख तृतीयपुरुषी आहेत, याच्या उलट मराठी टीकेतील उल्लेख प्रथम पुरुषी आहेत, यावरून मराठी टीका श्रीपतीनेच लिहिली असावी असे अनुमान डॉ. पानसे यांनी सूचित केले आहे.

याचा अर्थ असा की, मूळ संस्कृत श्लोकातील प्रथम पुरुषी उल्लेख मराठी टीकेत कटाक्षाने प्रथम पुरुषीच केलेले आहेत (कारण संस्कृतप्रमाणे मराठी टीकाकारही श्रीपतीच आहे), तर गुजरायी टीकेत ते तृतीय पुरुषी केलेले आहेत (कारण मूळ ग्रंथकार व टीकाकार भिन्न आहेत). असे असेल तर याच गुजरायी टीकेत पुढे पहिल्याच प्रकरणाच्या बाराव्या श्लोकातील ‘क्रमेण वक्ष्यामि मुनिप्रणीता’ या ओळीवरील टीका

‘ए स्वामी महात्मा कहां तेहनइ कहितु ^३’

१. डॉ. पानसे यांनी हा शब्द अक्षरशः ‘देखी’ असा वाचला आहे. पुर्वी मराठीप्रमाणे गुजरायी-तही ‘ख’ साठी ‘य’ लिहिला जात असे हे लक्षात घेऊन, मूळ श्लोकातील ‘विलोक्य’ या शब्दाच्या भाषांतराच्या अनुरोधाने हा शब्द ‘देखी’ असा वाचला पाहिजे.

२. डॉ. पानसे यांनी ‘यवन’ शब्द दुरुस्त करून ‘च्यवन’ असा लिहिला आहे (जीज्योरमा. प्रस्ता. भा. १०). मूळ संस्कृत श्लोकात ‘यवन’ असा शब्द आहे. ‘यवन’ हा ज्योतिष ग्रंथकार होता. तो ‘यवनेश्वर’, ‘यवनाचार्य’ या नावांनीही ओळखला जात असे (पाहा : भारतीय ज्योतिष-शास्त्र, अष्टांश २, पान ४८५). च्यवन या नावाचा मात्र ज्योतिषग्रंथकार कोणी उल्लेखिलेला नाही. तेव्हा मुळाव्या यवन शब्द च्यवन असा दुरुस्त करून वाचण्याची व्यवश्यकता नाही.

३. गुजराय विद्यापीठातील (अहमदाबाद) गुजरायी भाषातज्ञ प्रा. डॉ. प्रबोध पंडित यांनी या वाक्याचे भाषांतर पुढीलप्रमाणे काढले आहे. “...thus is narrated by Swami—Mahatma; these I shall narrate—Kabisu is fut. 1st sg (or pl.).”

अशी आहे. 'कहिं' हे रूप निश्चित प्रथम पुरुषी (भविष्य काळ) आहे. याच वाक्यावरील मराठी टीका '...मुनेश्वरी सांपोनलें तें सांगेन' (श्रीग्योरमा. पा. ५५) अशी आहे. या दोन्ही प्रथम पुरुषी उल्लेखाचे स्पष्टीकरण कसे करता येईल? डॉ. पानसे यांच्या मते मराठी टीकेत 'सांगेन' असे म्हणणारा स्वतः श्रीपतीच ठरेल; पण मग गुजराची टीकेत 'कहिं' म्हणणारा टीकाकारही मूळ ग्रंथकर्ता श्रीपतीच ठरणार नाही काय? मग गुजराची टीकाही श्रीपतीनेच लिहिली असे म्हणणार काय? वस्तुतः या दोन्ही टीकांतील हे प्रथम पुरुषी उल्लेख मुळातील 'वक्ष्यामि' या प्रथम पुरुषी क्रियापदाची केवळ भाषातरे आहेत. गुजराची टीकेत 'कहिं' म्हणणारा टीकाकार जर श्रीपती नाही तर मराठी टीकेत 'सांगेन' म्हणणारा टीकाकार मान 'श्रीपती' होय असे ठरविता येईल काय?

गुजरायीतील दुसरी 'भाषा टीका'

गुजराची टीकेतील श्रीपतीचे काही तृतीय पुरुषी उल्लेख आणि मराठीतील प्रथम पुरुषी उल्लेख यांच्या आपापरे आपल्या प्रमेयाला अनुकूल असे अनुमान काढून डॉ. पानसे यांनी जणू असेच सूचित केले आहे की, मूळ संस्कृत ग्रंथ आणि त्यावरील मराठी टीका यांच्यातिरिक्त अन्य भाषांतील टीकांत श्रीपतीचा उल्लेख तृतीय पुरुषी असला पाहिजे. मागे उद्धृत केलेल्या महादेव आणि वैजा यांच्या संस्कृत टीकांवरून तसे दिसून येत नाही, हे आपण पाहिलेच आहे. ज्योतिषरत्नमालेवरील अप्रसिद्ध अशी आणखी एक निराळी 'भाषा टीका' मला पाहायला मिळाली. मांडारकर प्राच्यविज्ञानमंदिराच्या हस्तलिखित-संग्रहातील ९१४१८८६-९२ क्रमांकाच्या पोथीत ती आहे. टीकेची भाषा प्राचीन गुजराची असावी असे वाटते. टीकेलेखकाचे नाव 'लेखा श्रीपतिपादपद्मघुषः श्रीनामि दत्तो द्विजः' असे आहे. रत्नमालेतील पहिल्या श्लोकावरील या 'भाषा टीके'त श्रीपतीचे नाव नाही. दुसऱ्या श्लोकावरील टीकेत ते आहे आणि ते प्रथम पुरुषी आहे. ही टीका अशी-

"ज्योतिषरूपी या रत्नमाला हू श्रीपति करू छु । किस अधि (धि)

ज्योतीयारै गरैरै अमणर अधि कठास्ती (?) लेनै करू छ (छु)"

या टीकेत टीकाकाराने 'हू श्रीपति करू छु' असा स्पष्ट प्रथम पुरुषी उल्लेख केला आहे. त्यावरून हाही टीकाकार स्वतः श्रीपतीच होय असे म्हणता येईल काय? अर्थात नाही. यावरून लक्षात येईल की, मराठी टीकेतील श्रीपतीच्या प्रथम पुरुषी उल्लेखावरून ती टीका स्वतः श्रीपतीनेच लिहिली असे निर्विवादपणे सिद्ध होऊ शकत नाही.

मराठी टीकेतील 'श्रीपती'चे इतर उल्लेख

राजवाडे यांनी उद्धृत केलेल्या श्रीपतीच्या दोन उल्लेखांतिरिक्त डॉ. पानसे

याचे प्रमेय असे की, टीकाकार ज्या अर्थी 'मी श्रीपती' असे दोनचार ठिकाणी म्हणतो त्या अर्थी मराठी टीका ही स्वतः श्रीपतीनेच लिहिली. विवेचनासाठी तसे गृहीत घेऊन चालले तर काही अपेक्षा निर्माण होतात. संस्कृत ग्रंथाचा मूळ लेखकच जर टीका लिहील तर आपल्या मूळ ग्रंथातील अर्थ तो पूर्णपणे मराठीत देईल. ज्योतिषज्ञानाच्या दृष्टीने त्या त्या ठिकाणी आवश्यक असे संस्कृत श्लोकातील शब्द तो मराठीत गाळणार नाही. ज्योतिषविषयक ज्ञानाचे स्वरूप शास्त्रीय आहे. तेथे निश्चितता आणि बिनचूकपणा पाहिजे. मूळ लेखक ज्या वेळी तेच ज्ञान अन्य भाषेत स्वतःच मांडील त्या वेळी हा बिनचूकपणा राखण्याचा तो कसोसीने प्रयत्न करील. स्वतः श्रीपतीनेच मराठी टीका लिहिली असेल तर त्याच्या मराठी टीकेत मूळ संस्कृतची छाया पूर्णपणे पडायला पाहिजे. तसे आपणाला आढळते काय ?

हो. पानसे यांनी या प्रश्नाचा निराळ्या संदर्भात विचार केला आहे. त्यांना या समस्येची कल्पना आहे. ते म्हणतात : "The author's original must not have contained disagreements between his Sk text and Mar. Comm. especially when he was himself the author of both." या विधानाला डॉ. पानसे एक पुस्तो जोडतात : "But, of course, latitude is taken by authors in their Svopajna Commentary where they can further supplement the information recorded in the text." (प्रस्ता. पा. २२). पुस्त्यातील हे विधान पटण्यासारखे नाही. शास्त्रीय स्वरूपाच्या आपल्या मूळ ग्रंथातील माहितीत भर घालण्याची आवश्यकता असली तर लेखकाला ती मूळ श्लोकात घालण्याला हरकत करावी ? पुन्हा दुसरा श्लोक तयार करून तेथे लिहिता येत नाही की काय ? घटकाभर डॉ. पानसे यांची पुस्त्या मान्य केली तरी प्रश्न असा की, मुळातील शास्त्रीय दृष्ट्या महत्त्वाचा भाग तो आपणच लिहिलेल्या टीकेत गाळीस काय ? तो स्वतः तसे काही करील असे मान्य करता येत नाही.

या दृष्टिकोनातून विचार करायचा म्हणजे मूळ संस्कृत रत्नमाला आणि तिच्यावरील मराठी टीका यांच्यांत विव-प्रतिविवभाव आहे काय ? डॉ. पानसे यांनी आपल्या प्रस्तावनेत नमूद केलेल्या फलितावरूनच असे दिसून येते की, असा विव-प्रतिविवभाव किंवा संतोतपणा संस्कृत श्लोक व त्यावरील मराठी टीका यात आढळत नाही. मुळातील काही संस्कृत श्लोकावर मराठीत टीकाच केलेली नाही. अनेक ठिकाणी मूळ श्लोकातील शब्द मराठी टीकेत गाळले आहेत तर काही ठिकाणी जास्तीचे घातले आहेत. "This account of additions, omissions and alterations makes it evident that there are involuntary, semi-voluntary and voluntary corruptions of almost all kinds." (प्रस्ता. पा. २२) असे काव्हावे ? मूळ संस्कृत ग्रंथ आणि त्यावरील मराठी टीका जर एकाच लेखकाने लिहिली तर इतक्या प्रमाणात हे फेरफार होण्याची शक्यता वाटत नाही.

किंबहुना, या मराठी टीकेच्या हस्तलिखितात आलेली ज्योतिषरत्नमालेची संहिता हीच श्रीपतीची मूळ संहिता मानता यावयाला पाहिजे. यामुळेच डॉ. पानसे यांना "...Whether the Marathi Commentary in a particular Ms. had the same Sk. text as found in that Ms. or different one." म्हणजे मराठी रत्नमालेच्या एकाच हस्तलिखितातील टीकेला त्याच हस्तलिखितातील संस्कृत संहितेहून दुसऱ्या एखाद्या संस्कृत संहितेचा आधार असणे शक्य आहे तर ! राजवाडे आणि परतुडकर या दोन्ही हस्तलिखितांत मूळ संस्कृत श्लोकांतील आशय व त्याच श्लोकावरील मराठी टीकेतील आशय बऱ्याच ठिकाणी भिन्न आढळला. आणि त्यामुळेच डॉ. पानसे यांनी शेवटी असा निष्कर्ष काढला की, ज्योतिषरत्नमालेवरील मराठी टीकेच्या दोन संहिता असल्या पाहिजेत (पा. ३०). याचा अर्थ असाच करावयाचा की या दोन्ही मराठी टीका भिन्न आहेत ? म्हणजे त्या भिन्न लेखकानी केलेल्या आहेत ? तसे असेल तर या दोन्ही टीका स्वतः श्रीपतीनेच लिहिल्या असे म्हणता येईल काय ? कारण दोन्ही टीकांत 'मी प्रवक्तृ श्रीपती' असे दोघांनीही लिहिले आहे ! याची संगती लावावयाची कशी ! की श्रीपतीच्या मूळ टीकेत नकलनविसानी स्वतः हस्तक्षेप केल्यामुळे ह्या दोन भिन्न संहिता निर्माण झाल्या असे म्हणून हे खापर विचाराच्या नकलकारांच्या माथी फोडायचे ? या सर्व प्रश्नांचा विचार करता शेवटी एकच निष्कर्ष काढणे भाग पडते. श्रीपतीने स्वतः मराठी टीका लिहिली हे प्रमेय मुळीच टिकू शकत नाही. हे मराठी टीकाकार नंतरच्या काळातील कोणी भिन्न व्यक्ती असल्या पाहिजेत. थारमी केलेल्या विवेचनावरूनदेखील 'मी प्रवक्तृ श्रीपती' या व अशा प्रथम पुरुषी उल्लेखाच्या मुताने, संस्कृत ग्रंथाचा व त्यावरील मराठी टीकेचा लेखक स्वतः श्रीपतीच होय या सिद्धांताच्या स्वर्गाला जाणे सुनराम अशक्य होय. कारण तसे केले तर महादेव, वैजा आणि त्याचबरोबर गुजराथी भाषाटीकाकार या सर्व व्यक्तींचे श्रीपतीशी अभिन्नत्व मानण्याच्या पैचप्रसंगात लोंबकळत राहण्याची आपत्ती निर्माण झाल्याशिवाय राहणार नाही.

— २ —

संपादन मराठीत का नाही ?

श्रीपतीची नव्हे, तर कोणा एका अनामिक लेखकाची ज्योतिषरत्नमालेवरील ही टीका प्रसिद्ध करून डॉ. पानसे यांनी प्राचीन मराठी गद्याची फार मोठी सेवा केली आहे, यात शका नाही. राजवाडे याचे अपूर्ण हस्तलिखित आणि परतुडकराचे संपूर्ण हस्तलिखित याच्या आधारे या ग्रंथाचे संपादन त्यांनी केले. परतुडकर प्रतीतील गद्यापेशा राजवाडे प्रतीतील गद्य लेखनाच्या दृष्टीने अधिक जुने आहे. त्यामुळे परतुडकर प्रतीतील संपूर्ण गद्याबरोबर राजवाडे प्रतीतील उपलब्ध भाग दिल्याने प्राचीन मराठी गद्याचा अभ्यास करणाराची चांगली सोय झाली आहे. छापून प्रसिद्ध झालेले प्रा. म. सां. सं. ... १३

प्राचीन मराठी गद्य कारणे उपलब्ध नगल्यामुळे या ग्रंथाच्या संपादनाने व प्रसिद्धीने जुन्या गद्य ग्रंथात मोठ्याची भर पडली आहे. डॉ. पानसे त्याबद्दल अमिनंदनाला पान आहेत.

हे संपादन त्यांनी इंग्रजीतून केले, त्यामुळे मात्र मनाला तोंड होतो. मराठी ग्रंथ मराठी वाचकाना आणि अभ्यासकांना मराठीत संपादन करून देणे हे मराठी संशोधकांचे प्रथम कर्तव्य होय. इंग्रजीतून संपादन करण्याचे काही 'आंतरराष्ट्रीय' फायदे आहेत हे मान्य करूनमुळात आपले प्रथम कर्तव्य मराठी भाषिकांसाठी आहे याचा विस्तर आमच्या विद्वानांना आणि संशोधन-संस्था-संचालकांना पडता कामा नये, असे वाटते. असे ग्रंथ प्रथम मराठीतून संपादन केल्यानंतर मग ते इंग्रजीतून संपादन करण्यास हरकत नाही. पण मराठी संशोधकांनी, मराठी साहित्यामबंदीच्या आपल्या संशोधनाचा लाभ मराठी भाषेला करून न देता तिला त्यापामून वंचित ठेवावे, या बुद्धीला पाय म्हाणावे हेच मळत नाही !

इंग्रजीतून का होईना डॉ. पानसे यांनी केलेले हे संपादन बऱ्याच प्रमाणात समाधानकारक झाले आहे. मूळ गद्य सहिनेचे संपादन, त्याबरोबर स्पष्टीकरणात्मक टीपा आणि सहित्यसंपादनात्मक विस्तृत टीपा हा संपादित ग्रंथाचा गामा होय. या प्रस्तावनेत गद्य टीपेच्या ग्रंथकर्त्यांमंदीच्या संशोधनात कसा उणीवा आहेत याचे दिग्दर्शन पूर्वीच केले आहे, त्याची पुनरुक्ती नको.

रोहिणीखण्ड म्हणजे रोहिणखंड ?

प्रस्तावनेत डॉ. पानसे यांनी श्रीपतीविषयी काही माहिती देण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. 'ध्रुवमानसकरण' या श्रीपतीच्या ग्रंथाच्या शेवटी आलेल्या एका श्लोकावरून असे दिसून येते की, श्रीपतीच्या वडिलांचे नाव नागदेव व आजोवाचे नाव भट्टकेशव असे होते. श्रीपतीने आपला हा करण ग्रंथ 'रोहिणीखण्ड' येथे लिहिला. त्यावरून तो त्या भावचा राहणारा, असावा असे दिसते. हे 'रोहिणीखण्ड' म्हणजे महाप्रांतगत बुलडाणा जिल्ह्याच्या मळगापूर तालुक्यातील 'रोहिणखंड' असावे असा तर्क कॅ. नायुराम प्रेमी यांनी केला आहे. हे रोहिणखंड मळगापूरपासून बुलडाण्याकडे जाणाऱ्या मंडकेच्या अठराव्या मैलाजवळून घामणगावाकडे जाणाऱ्या रस्त्यावर आठ मैलांच्या अंतरावर आहे. 'रोहिणीखण्ड' या नावातील 'खण्ड' या शब्दाचा भाषाशास्त्रदृष्ट्या 'खंड' असा अपभ्रंस होऊ शकत नाही; तेव्हा मूळ 'खंड' या शब्दाचेच संस्कृतीकरण 'खण्ड' या शब्दाने केले असावे असे डॉ. पानसे यांचे म्हणणे आहे ज्योतिषरत्नमालेवरील मराठी टीका श्रीपतीचीच आहे हे प्रमेय सिद्धातरूप मानल्यामुळे या टीकेत आलेल्या 'तडेश्वरी' देवतेचाही घोष त्यांनी घेतला. या 'तडेश्वरी' देवतेचे देऊळ त्यांना फक्त बीड (महाराष्ट्र. बीड हे मराठवाड्यातील एका जिल्ह्याचे ठिकाण होय) येथे आढळले.

वीड हे गाव मलकापूरपासून जवळ आहे (अर्थात सीलोनपेक्षा) असे त्यांचे म्हणणे.

डॉ. पानसे यांची ही सर्व प्रमेयमालिका 'चिन्त्य' आहे एवढेच म्हणावेसे वाटते. संस्कृत ग्रंथ आणि मराठी टीका श्रीपतीची असे गृहीत धरल्यामुळेच त्यांना 'खंडेश्वरी' देवतेचा संबंध संस्कृत ज्योतिषरत्नमालाकार श्रीपतीशी जोडावा लागला. पण या लेखाच्या पूर्वार्धात दाखविल्याप्रमाणे मराठी टीकाकार मूळ श्रीपती-हून मित्र असल्याचे आपण पाहिले. तसे अमल्यास संस्कृत ज्योतिषरत्नमालाकार श्रीपती हा रोहिणखेडचा राहणारा आणि मराठी टीकाकार हा बहुधा बीडचा (कारण तेथे खंडेश्वरीचे देऊळ आहे.) राहणारा असावा एवढेच फार तर म्हणता येईल. यासंबंधी एक-दोन प्रश्न निर्माण होण्यासारखे आहेत ते असे :

(१) रोहिणीखंड म्हणजे रोहिणखेड हे मान्य केले तरी हे रोहिणखेड निश्चित कोणते, या प्रश्नाचा अधिक विचार झाला पाहिजे. कारण 'रोहिणखेड' या नावाची गावे अनेक आहेत. मलकापूर तालुक्यात जसे रोहिणखेड गाव आहे त्याप्रमाणे धाकोला, अमरावती, यवतमाळ या जिल्ह्यांतही या नावाची गावे आहेत ? यांपैकी श्रीपतींचे रोहिणखेड कोणते ? धुळे जिल्ह्यातील 'चाळीसगाव' जवळ 'रोहिणी' या नावाचे एक गाव (रेलवे स्टेशन) आहे तेही लक्षात घेतले पाहिजे. या प्रश्नाचा सविस्तर विचार मी एखाद्या स्वतंत्र लेखात करणार आहे.

(२) ज्यो. र. मालेच्या मराठी टीकाकाराने 'खंडेश्वरी'चा उल्लेख केला तो आपल्या गावातील देवतेचा म्हणून केला की 'युद्धदेवता' म्हणून केला याचाही विचार झाला पाहिजे. कुलदेवतेचा म्हणून हा उल्लेख या ठिकाणी येण्याचे काही प्रयोजन नाही. ग्रंथकारांची आपल्या कुलदेवतेला ग्रंथारंभी नमस्कार करण्याची पद्धती असते, तसे येथे नाही. मूळ श्लोकाच्या आधारे, युद्धात राजाने काय काय करू नये ते टीकाकाराने या ठिकाणी सांगितले आहे. युद्धातील निषिद्ध कर्मे करण्याचा राजाने प्रयत्न केलाच तर खंडेश्वरी (खड्गदेवता. सं. खड्ग = म. खाड + ईश्वरी) त्याला यश देणार नाही, असा या टीकेचा आशय आहे. तेव्हा खंडेश्वरी ही टीकाकाराची कुलदेवता, किंवा त्याच्या गावातील देवता होय असे मानून त्याच्या वसति-स्थानाचा शोध घेण्याचा प्रयत्न व्यर्थ होय असे वाटते. या प्रश्नाचा अधिक विचार झाला पाहिजे.

संपादनातील काही उणिवा

प्राचीन संहितासंपादकाचे एक मुख्य कर्तव्य म्हणजे ज्या हस्तलिखितावरून ग्रंथ संपादन केला असेल त्या हस्तलिखिताची मुळावरहुकूम प्रत तयार करणे. मुळातील पाठाऐवजी दुमरे पाठ स्वीकारले असतील तर सळदीपांत मूळ पाठ देऊन अम्यासाची सोय करणे. राजवाडे यांना उपलब्ध झालेल्या हस्तलिखितावरून तो ग्रंथ छापवताना राजवाडे यांनी मुळात कासे बदल केले हे साक्षेपूर्वक डॉ. पानसे यांनीच आपल्या

एका स्वतंत्र निघात दाखवून दिलेले आहे, (डेव्हन कॉलेज बुलेटिन, वर्ष १४, अंक ३). काना, मात्रा, अनुस्वार, च्छन्द, दोष इत्यादिकाचे महत्त्व भारिक दृष्ट्या पटलेले असल्यामुळेच राजवाडे-हस्तलिखित व त्याचे मुद्रण यांतील फरक त्यांनी नमूद केले. तसा प्रकारच्या चुका डॉ. पानसे यांनी आपल्या मंथित कारणा होऊ दिल्या नाहीत, पण त्या मुद्द्याचे नाहीत असे मात्र नाही. उदाहरणादाखल काहींचा निर्देश करतो.

(१) पहिल्याच परिच्छेदात दुमऱ्या व तिसऱ्या ओळीत 'म्हणिजे' शब्द चारदा आला आहे. तीन ठिकाणी तो 'म्हणिजे' असा छापला आहे, तर एका ठिकाणी 'ह्मणिजे' असा छापला आहे. प्रस्तावनेतील पा. ११ वर या पानाचे छायाचित्र छापले आहे. त्यावरून दिसून येईल की, मूळ प्रतीत हा शब्द चारही ठिकाणी 'म्हणिजे' असा लिहिलेला आहे, आणि तसाच तो सर्वत्र कायम ठेवणे अवश्य होते. राजवाडे हस्तलिखितातील मराठी टीकेच्या पहिल्या ओळीत हा शब्द 'ह्मणिजे' असा आहे; पण डॉ. पानसे यांनी मात्र तो 'म्हणिजे' असा छापला आहे. प्राचीन मराठीची लेखनपद्धती अभ्यासना येण्याच्या दृष्टीने असे फरक करावया नको होते.

(२) दुमऱ्या श्लोकावरील मुद्रित मराठी टीका, प्रस्ता. पा. १३ वरील हस्त-लिखिताशी तुळून पाहवी. यात पुढील तीन चुका आढळतात.

हस्तलिखित	मुद्रित
(i) आचार्या	आचार्या
(ii) तयांची माळा	तयाची माळा
(iii) अलंकारावेसा	अलंकारावेसा

(३) राजवाडे प्रतीतील पा. ३७b वरील मजकूर (प्रस्ता. पा. १९ पाहा) मुद्रित प्रतीतील पा. ८३ वर ८९ व ९० क्रमांकांच्या टीकांत आलेला आहे. तो ताडून पाहता पुढील दोन चुका आढळतात.

हस्तलिखित	मुद्रित
(i) कार्ये (ओळ ३)	कार्ये
(ii) कृत्तिका	कृत्तिका

(४) या ग्रंथाला 'ज्योतिपरत्नमाला' असे नाव दिले आहे ते 'ज्योतिपरत्न-माळा' असे पाहिजे होजे, असे बाटते. प्रस्ता. पा. १३ वरील पहिल्याच छाया-चित्राच्या डावीकडील संभाषात 'ज्योतिपरत्नमाळा' असे स्वच्छ लिहिलेले आहे, ते पाहावे.

ज्यांची छायाचित्रे ग्रंथात छापली आहेत तेवढ्याच पानातील मूळ मजकूर मुद्रि-ताशी ताडून पाहता लक्षात आलेल्या सत्यप्रतिलेखनाच्या चुका वर दिलेल्या आहेत. इतर पानांची हस्तलिखिते मुद्रिताशी ताडून पाहिली तर असा प्रकारच्या बाणखी काही चुका सापडणे शक्य दिसते.

या मंहिनासंपादनातील एक दोवळ उणीव म्हणजे मुळातील संस्कृत श्लोक गाळलेले आहेत ही. हे श्लोक का गाळले याची भीमासा प्रस्तावनेत आढळत नाही. हे श्लोक मुद्रित संहितेत देणे आवश्यक होते असे वाटते. मूळ मराठी गद्य ग्रंथ जरी संपादावयाचा असला तरी तो ज्या मूळ संस्कृत ग्रंथावर टीका आहे तो गाळण्याची आवश्यकता काय ? संस्कृत श्लोक गाळल्यामुळे ज्या श्लोकावर टीका लिहिलेली नाही त्यातील मूळ मजकूर अभ्यासकांना उपलब्ध होत नाही. उदा : प्रकरण १, श्लोक ४-११ यांवरील टीकेचा आरंभ 'हे साठि संवत्सर.....' असा होतो. आता, हे साठ संवत्सर कोणते ? बहुधा ४ ते १० या मूळ संस्कृत श्लोकांत त्यांची नावे आलेली असावी. त्यावर मराठीत स्वतंत्र टीका ती काय करणार ? कारण ती केवळ नामावली आहे. तथापी, या मराठी ग्रंथावस्थेन ज्योतिषाचा अभ्यास करणाऱ्याला ते तसे उपलब्ध होत नाहीत. पुढे इतर निमित्ताने मराठीत ही नावे आलेली आहेत म्हणून गरज मानेल, एवढेच फार तर म्हणता येईल. पण असा इतर ठिकाणी तो गरज कधी भागावी ? उदा : प्र. ९, श्लोक २१ ते ४० यर टीकाही नाही, व मुळातील संस्कृत श्लोकही दिलेले नाहीत. तेव्हा त्यातील आनय अभ्यासकाच्या लक्षात कसा यावा ? इतर दृष्टीनीही मूळ संस्कृत श्लोकांसह ही मराठी टीका प्रसिद्ध करणे आवश्यक होते.

काही पाठांची व शब्दार्थांची चर्चा

सहज लक्षात आलेल्या काही पाठांची आणि शब्दार्थांची चर्चा करून हे परीक्षण संपवितो.

(१) मावत्पाने-१-संपादकाना हा शब्द लागला नाही. मला वाटते की हा शब्द 'मावत्पाने' असा असावा. मावत्पान, (ने) = पुन्हा, आणखी. पुढील ओळीत 'पुनरपि' हा शब्द ज्या अर्थाने वापरला आहे त्याच अर्थाने मावत्पाने हा शब्द येथे वापरलेला दिसतो. पाहा : " ...चहापात्र तोंडास लावून ते मावत्पान् सेजावर ठेवीपर्यंत पुरेसा त्यांत चुटकेदार निबंध आहे..." बि. कृ. चिपळूणकर, मोरोपंताची कविता, अंक ४५). हा शब्द 'मावत्पान' असाही आढळतो. पाहा : " जयसिंह आग्न्याने वापू वागलास मुहडची महाजनकी देतो म्हणून आमच्या पायाची त्रिया केली, आणि मावत्पान नेमान झाला. " (ऐतिहासिक शब्दकोश, पृ. १०५४).

(२) नागरा बखरा — ८२. (राजवाडे) — चपराचे स्पष्टीकरण संपादकाना देता आले नाही. तो शब्द बखरा असा वाचायला पाहिजे. (प = ख). नागरा-प्रमाणे बखरा हे शेतीचे एक यंत्र आहे. पाहा : '... डोइए लोखंडे ठेवून सेता घेउन गेला । बखर जुतीला तव फाळ लवो लागला...' (दृष्टांतपाठ, ५४).

(३) भिनाजनयेसि — ७१ — राजवाडे प्रतीतील शब्दरचना समर्पक आहे. 'अतिसेन कृष्णवर्णा भिना(नां)जन येसी, दाढा मोटिया तिसटा' असा

(१०) प्रति हा शब्द ३३१ व्या परिच्छेदात 'विरुद्ध' या अर्थाने वापरला आहे असे डॉ. पानसे म्हणतात. ३३४ व्या परिच्छेदातील प्रति शब्दाचाही तोच अर्थ त्यांनी केला आहे. तो चरोपर वाटत नाही. प्रति = पडे, या नेहमीच्या अर्थानेच तो या दोन्ही ठिकाणी वापरला आहे. ३३१ व्या परिच्छेदाचा अर्थ असा : "शुक्रा रामोर गेल्याने थोडासुद्धा फायदा होत नाही. तरीही शुक्राकडे जावे पण अस्तंगत झालेल्या शुक्राकडे जाऊ नये. '—याचे मूळ असे : 'कामं ग्रजेद्वा प्रतिशुकमस्तगते तु याया न जिगीषुरथ' (प्रतिशुकं=शुक्राकडे). ३३४ व्या परिच्छेदातही प्रति=कडे, हाच अर्थ आहे. "असे असले तरी, जर युप धनुःकूल व सवल असेल तर शुक्र असता चालावे. पण युपाची पक्षां न करता 'त्याप्रति' = शुक्राकडे गेले तर 'त्यासं (जाणाऱ्याला) दशावया कोण्ही ग्रहा(हो) समर्थुं नव्हे' असा त्याचा अर्थ आहे. मूळ संस्कृत श्लोक : "एवंविधेभ्यास्फुजितौ प्रयायाद्युधौ यदि स्यादनुकूलवर्ती । प्रति- (तौ)दुर्जं भूमिपतेर्गंतस्य चान्ते ग्रहास्त्राणविधौ समर्थाः ।"

तेव्हा 'प्रति' हा शब्द 'विरुद्ध' या अर्थाने या दोन्ही ठिकाणी वापरलेला नाही, हे लक्षात घेईल.

पदच्छेद व रचना पाहिजे. या ठिकाणी मन्त्रेच्या शरीराकृतीचे वर्णन आहे. मन्त्रा वर्णाने कशी? तर 'अतिसेन कृष्णवर्णा' = अतिशय काळी. या रंगाला 'मित्रांजना'ची उपमा दिलेली आहे. 'मित्रा(नां)जन येमी' = मित्रांजनासारखी. मित्रांजन = तेल लावून घोटलेले अंजन. गडद काळ्या रंगाला 'मित्रांजना'ची उपमा नेहमी देतात. तुळ्या : मित्राञ्जनप्रचयकान्ति नमो'-(ऋतुसंहार, ३-५); 'उत्पश्यामि त्वयि तदगते स्निग्धमित्राञ्जनाभे' (मेघदूत ५९; 'स्निग्धं ममृणं मित्रं मदितं च यदञ्जनं कज्जलं तस्याभेवाभा यस्य तस्मिन्-' मल्लिनाथ.); 'क्षणेन मित्राञ्जनवर्णतां घनाः' (शिशुपालवध, १२-६८; 'मित्राञ्जनतां स्नेहमूदितकज्जलवर्णतां'-मल्लिनाथ).

(४) श्मश्रुकर्म ह्यणिजे दाढीस घारावी-१०४-'दाढी सवारावी' असा पदच्छेद करावा. तुळ्या : 'पाचमे दिन राजा डाढी समरावी' (गुजराणी टीका, ज्यो. र. मा.)

(५) माहुळीगांदी :-२१०-हा शब्द 'मातुळीगादी' असा असावा असे डॉ. पानसे टीपांत म्हणतात. 'मातुळंग' हा शब्द जुन्या काव्यात आढळतो, हे खरे. पाहा; 'तैसिया दिसताति राय मातुळंगी । कुंकुमकल्लोळी' (नरेंद्र. ह. स्व. ७९६.) पण त्यापेक्षा 'माहुळीगादी' असा पाठ अक्षणे शक्य आहे. पाहा : 'तेणे गोसावीयांसि माहुळींग बोळगवीले...गोसावी माहुळिंग प्रसादु केला' (लोळाचरित्र, पूर्वार्ध खंड ३, पा. ५६) हु हे अक्षर हु असे अनवधानाने लिहिले जाणे अशक्य नाही.

(६) उसासि :-३५८-या शब्दाचा अर्थ 'स शास्ति-he governs or rules' असा टीपांत दिला आहे. शब्दकोशात 'उसासणे to subdue' असा अर्थ दिला आहे. या शब्दाचा अर्थ 'मोसकणे, दाखाने नेद करणे' असा आहे. पाहा : 'बाबा माराक कंसी : जे शब्दवेचीपणे उसासी : जिएचिया घायसी : वनापाटाचि नाही' (सह्याद्रिवर्णन, ३४६. टीप ग्रथात 'उसासी : मोकी' असा अर्थ दिला आहे. 'मग दीहा घयळीया : आतु रीगोनिया : विन सुरीया : उसासि जीवनकळेंते' (उद्धवगीता ५२५).

(७) '७ दिवसांमध्ये अवकाळ, बीज-झळवा पडे' -३७०-याऐवजी '...अवकाळ बीज, झळवा पडे' असा पदच्छेद करावा.

(८) वाडें-४५२-या शब्दाचे स्पष्टीकरण देता येत नाही, असे टीपांत म्हटले आहे. (पा. १९५). पुढे 'words conveying शिल्पज्ञ, पुरवासिन् are omitted' असेही म्हटले आहे. वस्तुतः या टीकेत संस्कृतातील 'शिल्पज्ञ' शब्दासाठीच वाडें शब्द आलेला आहे. वाडें=सुतार. पाहा : 'कोन्हे एक नगरी येन घनवंत बानीये नगरावाहीरी देवळ मांडले : तव वाडी गावा आतु येला...' (पंचतंत्र, हसनलिंगन, तंत्र १, कथा १). वऱ्हाडात हा शब्द आजही मराठी वापरला जातो.

(९) मंग-४६३-हा शब्द मुळान मंग असा असावा. मगर अनुस्वार चुकून पडलेला दिसतो.

सूची

अ

अककोळे, सुभाषचंद्र १६५-१६७,
१७०-१७२, १७९
अद्वयानन्द २७.
अद्वयानन्द वैभव ६४, ६५
अमिनव ४२
अमृता १७५
अमृतानुभव ६१, ६५
अहर्गणपद्धती ७, १७, १८, १९
आगाशे, कै. ४९
आठवले, रा. म. ९२
आदिपुराण १६५
आनन्दतनय १५५, १५७
आपटे ह. ना. १८१, १८२
आळतैकर, स. खं. ६१, १३९

उ

उद्धवगीता १९८
उपाहरण ५१

ऊ

ऊर्ध्वसंहार १९८
ऊर्ध्वपुरवर्णन ३६, ३७, ३८

ए

एकनाथ १, ३८, १३०, १३३-१४६

ओ

. ओक, दा. के. ९२

क

करणकल्पलता १२, १६, २१, २२
करंदीकर, डॉ. म. अ. १४९
करमजानुसद्दा धीपं ४१
करमळकर, स. मा. २३, २४, ३०
कल्याणस्वामी ७८, ११२, ११४
कालिदास १७४
काकपदसीपं ४२
कारंजा १६५
कुटे ४५
कुलकर्णी, क. पां ५५
केतकी ग्रहगणित १३, १६
केशीराज ४७
कोल्हापूर शिलालेख १८
कोळार्डे १३८

ख

खड्गेश्वर १९४
खिस्तपुराण १६३
खिस्ताचे बघस्तंमारोहण ३७

ग

गडबडगुडा १३७, १४३, १४४, १५२
गणेश देवता ६-१०, १७
गंडरादित्य शिलाहार १८
गाडगीळ, स. रा. ३१, ३९, ४३
गिरिवर १३०, १४९

गिरिमुक्त १६५

गुणकीर्ति, आचार्य १६५, १७८

गुणनंदी १६५, १७७

गुणे, डॉ. पा. दा १८३

गोडबोले, कृष्णशास्त्री १०, ११, १६

गोडबोले, परशुरामतात्या ४१

गोडे, डॉ. पी. के. १८२

गोपीचंदन ३, १४५

गोविंदभ्रम ५७

ग्रहलाघव ११

घ

घक्रपर ५५ ते ७६, १३१, १३२, १३८,
१५०, १७६

घांगदेवपासष्टी ६५

घांगदेव राऊळ ५७

घारदत्त ४०, ४१

चिपळूणकर, कै. १५८

चौभा ५१

ज

जगनाडे ७७,

जंबुस्वामी पुराण १६५

जसोधर १६५, १७१

—राम १६७

—पुराण १६५

जिनसागर १६५, १६६

जिनसेन १६५

जीवराज जैन ग्रंथमाला १६६

जीवधर पुराण १६६

जैत्र सावंत १८

जैन मंत्रहालये, कारंजा १६५

जोग, द. बा. १३२

जोशी, मं. त्रि. ६-१०, १३, १४, १७, २४

जोशी, गद्रे बा. इ. १०

जोशी, रा. त्रि. १८३

जोशी, सं. पु. ७७

जोह्रापुरकर, प्रा. विद्याधर १६५, १६६

१७३, १७८

ज्योतिषरत्नमाला १८० ते २००

■

डखले १३८

डोमगाव ११२

त

तीर्थवंदना १७३

तीर्थक्षेत्रे ७३

तीर्थावळी ७७

तीर्थावळी प्रकरण रहस्य ८७

तुकाराम १३०, १४७, १४८, १५२

गाथा ४३, ९१

जीवनपट ७७, ९१ ते ११०

मन्त्रिमार्ग १०३

पार्श्व अमंग १०६

तुळपुळे, डॉ. सं. गो. ७७, १८५, १८६

त्रिसा(घ)कु ४९, ५०

श्रवकराज १४६, १७८.

■

दप्तर, डॉ. माऊजी १२, १६, १७, २१, २३

दयवंतो स्वयंवर १५५, १६१,

दाढेकर, वि. पां. ६१, १८४

दामोदर पंडित ३४

दारवठा ५१

दासबोध ७८,

उच्चारानुसारी लेखन १२५

नारिण पाहणी १११ ते १२९

दीक्षित, डॉ. मो. मं १७

दीक्षित, सं. बा ११

दृष्टांतमाळ १९७

देव, गं. रा. १०-१२, १७, २३, ३०
 देवतापूजन ७२,
 देवनाथ १५८-१६२,
 देवल गो. व. ४१
 देशपांडे, म. खु. ३६, १६५
 द्वारकाविजय १४८
 द्विवेदी, मुधाकर १२

घ

घर्मापूत १६५, १७८
 घारासीव १६५
 घोंड, ग. ना. ३१, ३२, ३४, ३५, ३८
 ध्वजमानसकरण १९४

न

नरसिंह ग्रंथ १४, २०
 नरेद ५१, ५२
 नागदेव (श्रीपति पिता) १९४
 नागदेवाचार्य १३८, १४४
 नागो आमा १६५, १७७
 नायुराम प्रेमी १९४
 नामदेव ३४, ३५, ७७, ७९, ८०, ८१,
 ८८, ८९
 निरंजन माधव ६१
 नैबासे ६१

प

पंगु, प्रा. ५०
 पंचकूण १३८, १४०
 पंचतंत्र १९८
 पंजाब ७७
 पंडितराव १५६
 पंडित, वा. ना. ३१, ४०, ४३, ४४
 पंढरपुर २
 परमहंस, भी. ल. १८२, १८५
 परमहंस १७४

परमराम २५, २७, २९
 पांगारकर ६१, ९१,
 पांच संत कवी ७७
 पाटांगण देवालय ३८
 पांडव पुराण १६५
 पानसे, डॉ. भु. गो. १८२ ते २००
 पारमतीश, श्री. रा. ५०
 पार्श्वनाथ भवांतर १७३
 पिल्ले जंघी ५
 पिल्ले, दि. व. स्वामी कप्त ६, ७, ९, १०,
 १४, १५, १७, १८, २०, २२, २३,
 पूर्णानंद २७
 पु-बीवर ४२
 पेंडसे, डॉ. वां. दा. ६२, १३०, १३२
 प्रतिप्लान (पंठण) ३१
 प्रियाळकर, अ. का. ३७, ३८, ५५, ७७,
 १५४, १६३

फ

फलटण ५७
 फाटक, म. र. ६०, ६१, ६७, ७७,
 १३२, १३९
 फादर स्टीफन

व

वावा पदमनजी १६४
 बालकीडा ७७.
 बालबोध ग्रंथ १४६, १७८
 बीड ३८, १९४
 बी. लक्ष्मीकांत १८५
 बृहत्पंचमफलादर्श १४
 वेद्रे, वा. सी. ९२

भ

भटमागं १४६, १७८
 भट्टकेनाथ १९४

भविष्यतत्त्वामृत २६, २७
 भानुदास चरित्र १९२
 भारतीय ज्योतिःशास्त्र ११
 भारतीय दर्शन संग्रह १३२
 नारदराज, पं. रामस्वरूप ११, १२
 नावायं दीपिका ३१, ५८
 नास्करमठ बोरीकर ५१, ५२
 भिंगारकर ६१
 मिडे बा. अ. ४५, १८४

म

मतिरत्नाकर १४५
 मंत्रगीता (तुकाराम) ९२
 मध्वाचार्य ५६, १४१
 मंदाजी ९९
 मराठी भाषेचा व वाङ्मयाचा
 इतिहास १८४

मलखेड १६५
 मल्लारी वैज ११
 मल्लिनाथ १९८
 महादेवी (टीका) १८७, १८८, १९१
 महानुभाव संशोधन १४५
 महानुभाव पंथ १३०-१५३
 महाराष्ट्रीय संतमंडळाचे
 ऐतिहासिक कार्य ७७
 महर्दवा १४०
 महिचंद्र १६५
 महिपती ६१
 माकोडे, गो. व. १५८
 माटे, श्री. म. १३०, १४५
 माडगावकर ३९, ४५, ४९
 मानभावांवरील नापाचे आशेष १३७
 मुनीश्वर २७, २८
 मुवई मराठी ग्रंथसंग्रहालय ५५
 मूर्तिप्रवास ४७, ५२

मूलस्थापन १६७
 मृच्छकटिक ४०, ४१
 मेघदूत १९८
 मेघा १७२
 मेघराज पंडित १७१, १७२
 मेहेंदळे, सं. चि. १४८
 मोडक, गो. कु. ५०
 मोडक १५७
 मोरोपंत १५९, १६२

य

यमुनापयंटण १६४
 यगोवरचरित्र १६५
 यगोवर वाङ्मय १७१
 येथे भावचि प्रमाण १०४

र

रघुनाथ पंडित १५४-१६२
 रदनिका ४०, ४१
 राजवाडे कै. २, ३१, ३८, ४०, ४३,
 ४९, १५४, १५५, १५७, १८२,
 १८५, १८६
 राजवाडे प्रत ३६, ३८-४०
 राजदेकर, डॉ. ह. सी. २३, २४, ३०
 रामदास ७८, ११५, १६९
 रामदामवर्णन १५५, १५७
 रामदेवराव १९, १३२
 रामानुजाचार्य ५७
 रामेश्वर पंडित ९९
 विमणीस्वयंवर ५१, ५२, १९८
 विमणीहरण १२९
 रूपवे, एकनाथकृत १३४, १३५
 रेमाईड, जॉन ३१, ४६
 रोहिण्यंबेड १९४
 रोहिणीखंड १९४



लाड, पु. सं. ९१, ९२
लातूर १६५
लिंगायत पंथ ६५
लीळाचरित्र ५२, १३८, १९८

व

वछाहरण ३४, ३५
वदे, श्री. म. १५७
वसन्तसेना ४०, ४१
वराहमिहिर १८३
वाका १४९
वाघोलीकर भ. मा. १४
वामन १४८
वारकरी पंथ ७९
वार्हगिरे रा. सं. ४०
विकृति संवत्सर ५
विद्रूपक ४२, ४१, ४२
विप्र, के. ना. २, ६-१० १३, १७,
२०, २४, २५
विप्र प्रत २८, २९
विष्णुदास नामा ७८
विश्वनाथ ११, १२
विश्वनाथवास ३७
विज्ञानानंद २७
वैष्णव पंडित १८७, १८८, १९१
वैद्य, वि. वि. १८३
व्याजंन वीठ ७, २४

श

शंकराचार्य ५६, ६५
शंकर ४०, ४२
शर्मा गोविदाय १५४, १५७
शाविदाय १७४,
शिव छत्रपति १५६

शिवुपाळनघ ५१, ५२
श्रीकृष्ण ३३, ७४, १४०
श्रीदत्तात्रेय १४०
श्रीपतिमठ १८२
श्रीशानेस्वरीचा अभ्यास १३२

स

सच्चिदानंद २५, २७, २८, २९
सत्कार्योत्तेजक सभा ११२, ११४
सत्यकथा ३१
संतवाङ्मयाची सामाजिक
चलनशुद्धि ६७
सन्मती (मासिक) १६६
सन्मणिमाला १५८, १६२
संपूर्ण जिनसागर १६६
सत्यद अभिज्ञ १४५
सरदार, गं. बा. ६७
संहिता निरिचरती १६६
संहिता संपादन ७८, १६७
साखरे ४५
साबु, प्र. गो. १८५
सामराज १२९, १५८
सिद्धनाथ २५-२७
सिद्धनाथ प्रत, ब्रह्मरवटिका २८-३०
सिद्धनाथ संहिता २, १३, १९, २३, २८, २९
सिद्धानंद २७, २८
सिद्धान्त सिरोमणी १६
मुगंध दशमो कथा १६५
मुठगार, बा. रं. ७७
मुसाम परित्र ९२
मुषाकर द्विवेदी १२
मुख्य ७९
गुणपाठ १४०, १४२, १५०, १६९
गुरिबन १७४

सैक-निरंक नियम १५

स्मृतिस्थळ १४४

ह

हपें, रा. ग. १, ८, १३, १७, १८, २४, २५, २८

हंमात्रि पंडित ५८, १३२

ज

ज्ञानदेवी (ज्ञानेश्वरी) १, २, १३, ३१, ३६,

३७, ३८, ४३, ५१, ६१

ज्ञानदेव (ज्ञानेश्वर) ३, ५, ३३, ३६, ४०,

५५-७६, १३१, १७४

ज्ञानप्रबोध ३७, ३८, ४५

ज्ञानयुक्त नवतों ८१

ज्ञानेश्वरीतील 'मोग' ४६, ४७

ज्ञानेश्वरीतील विदग्ध रसवृत्ती ४७

शुद्धिपत्र

पान	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
१	१२	प्रथम प्रासे	प्रथमप्रासे
८	६	ज	जे
१५	७	प्राचीन	'प्राचीन
१७	१२	साक्षेपा	साक्षेपी
२३	२३	दानिवार	बुधवार
४०	१२	ज्य	ज्या
४०	१६	ज्ञानो	ज्ञाने—
४३	१६	बाजंजी	बाजुंजी
४८	१०	सर्वनास	गर्वनाम
५०	३०	गीतेतील	गीतेतील
५६	३३	लागले	लागले
६०	२	कर्तृत्वाचे	कर्तृत्वाचे
६०	१५	जन्या	जुन्या
६०	२०	आक्रमण	आक्रमण
६४	१५	ज	जे
७१	५	स्वयम्	स्वयम्
७६	७	सहस्रस्येने	सहस्रस्येने
७८	१२	होण्याजोगी	होण्याजोगी
७९	२५	उतरायुष्यात	उतरायुष्यात
८५	१७	वर्माश्रमघर्म	वर्णाश्रमघर्म
८९	३३	नवारण्यासाठी	निवारण्यासाठी
१०५	४	उद्देगाने	उद्देगाने
१०७	१	जाणा	जाणा ।
११२	टीप ओ. २	आकट्याने	आकट्याचे

पान	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
११४	१७	भगवद्वचन	भगवद्वचन
११४	१९	उध्दत	उद्धृत
११५	८	भापचे	मापेचे
११६	९	उदारणात	उदाहरणात
११६	२५	अभ्यंकर	अभ्यंतर
११७	३०	साम्यभा	साम्यना
११८	३१	अगा	असा
१२०	१०	केकच	एकेकच
१२१	३३	आडळतो	आडळते
१२२	७	इकाराच	इकाराचा
१२२	२१	गोप्द	गोष्ट
१२२	२४	दामदोघात	दासबोघात
१२४	३१	लेखणाची	लेखनाची
१२६	३४	अचळ	अचपळ
१२८	१३	योचना	योजना
१२८	२०	निश्चळना	निश्चळेना
१२८	२६	विप्सेची	वीप्सेची
१२९	१३	उर्द	उर्दू
१२९	१४	सामाराजाच्या	सामराजाच्या
१२९	१७	उर्दू	उर्दू
१३४	१४	अघोर	अघोर
१३६	१३	आशा	आशा,
१३६	२८	काळ	काळे
१३७	१०	देपाची	द्वेपाची
१३८	३२	पोटाजी	पोटा जी
१३९	२५	चरित्रकर	चरित्रकार
१४०	१४	'एकनाथ काळात हेच मोडून लागे होय. काही महानुभावाने टून असे झाले असेच' अशी ही ओळ वाचावी.	
१४१	१३	अष्ट	थेष्ट
१४३	२४	उद्धृत	उद्धृत
१४४	१	येण्याचा	येण्याचा

पान	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
१४८	४	लला	लेला
१५०	३२	वराग्य	वैराग्य
१५१	२	मतभेदाचा	मतभेदाचा
१५१	१३	पाह	पाह-
१५१	३१	मारतान	मारताना
१५२	१	गरसमजावर	गरसमजावर
१५५	३२	एतएव	अतएव
१५७	९	वर्णनात	वर्णनात
१५९	१६	पंतांच्य	पंतांच्या
१५९	१८	निदा	निदान
१६२	११	प्रगती	प्रगती-
१६४	२१	असण	असणे
१६७	७	पाटिजे	पाहिजे
१६७	८	सेच	तसेच
१६७	१४	लेखकाच्य	लेखकाच्या
१७०	३३	वितन	वितान
१७२	१	गयारंमी	ग्रयारंमी
१७५	३	नियमा	नियम
१७७	१७	ग्रहाच्याचा	ग्रहाच्याचा
१७८	१	जन	जैन
१७८	३२	अर्थ	अर्थ
१८४	२	१३३८	१३६८
१८६	३३	- मभिवंदेभग्रहै :	- मभिवंदे भग्रहै:
१८९	२५	य	या
१९०	१५	टीक	टीका
१९१	३३	पानसे	पानसे
१९२	२९	thctre	there
१९२	३०	voluntary	voluntary